This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

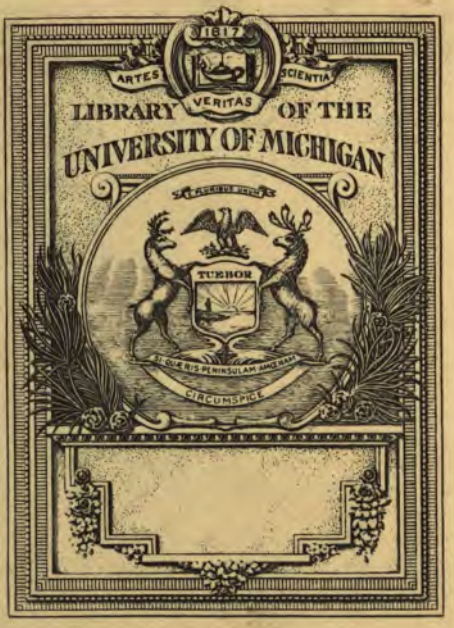
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

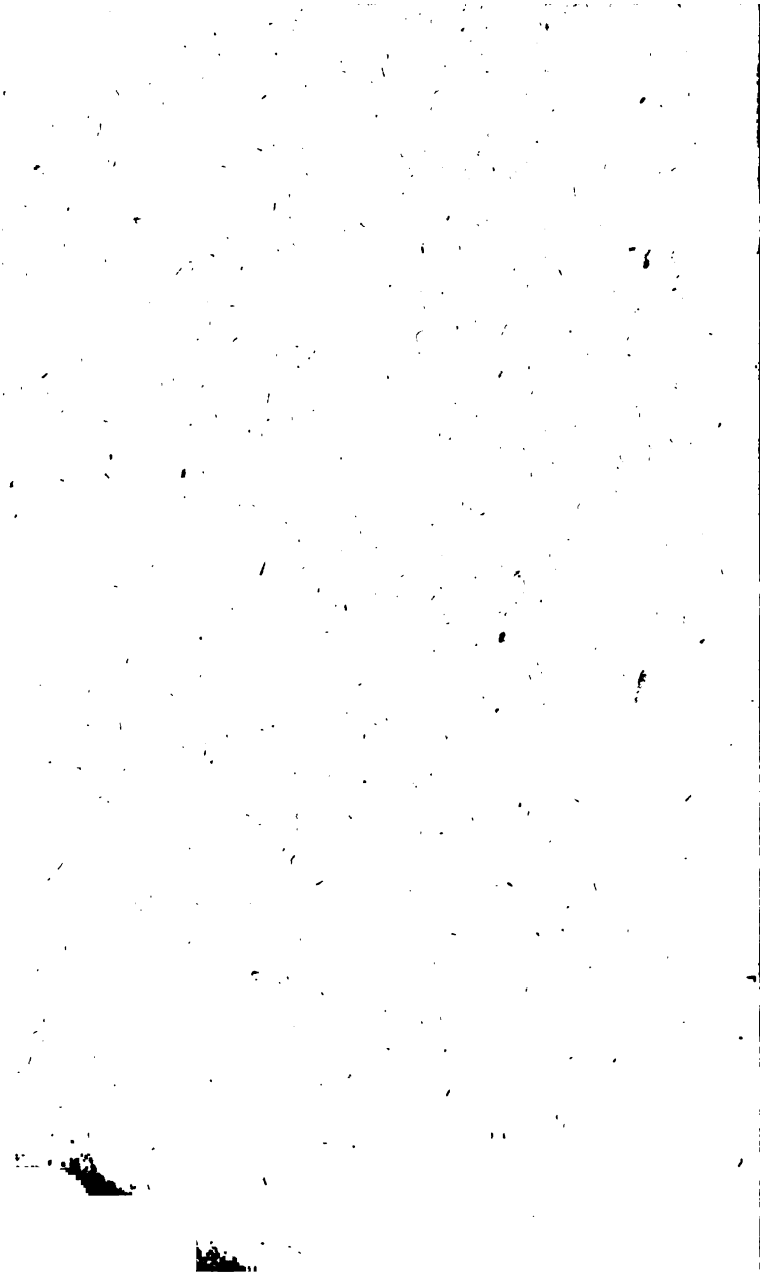
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



Garve VIII. T.h.

Uiberſicht

der vornehmſten

Principien der Sittenlehre,

von dem Zeitalter des Ariſtoteles an bis auf unſre Zeiten.

Von

Chriſtian Garve.

Breßlau 1801.

BJ
73
.G24

693519-020

Christian Garve's
sämmtliche Werke.

Achter Band.

Enthält:

Uiberſicht der vornehmſten Principien
der Sittenlehre ꝛc.

An Herrn
Immanuel Kant.

Ich habe dieſe Abhandlung, welche, als eine Einleitung, zu der jetzt eben herauskommenden Uiberſetzung der beyden erſten Bücher der Ariſtoteliſchen Moral gehört, beſonders abdrucken laſſen, um ſie Ihnen zuzueignen. Ich glaube Ihnen dadurch den höchſten Beweis von meiner Hochachtung zu geben, zuerſt, weil ich dieſe Arbeit unter Schmerzen und Schwächen, während der grauſamſten Krankheit, durch welche die Natur langſam ihr Geſchöpf zerſtört, in welcher ſie aber, um ſeine Geduld zu ſtärken, ihm den Gebrauch ſeiner Gemüthskräfte frey läßt, ausgearbeitet habe, und weil ich, eben wegen der dabey überwundenen Schwie-

keit, auf Sie einigen Werth lege; und zweytens, weil ich Ihnen dadurch zeige, wie fähig ich Sie halte, ein freymüthiges Urtheil von Ihren Schriften, von Seiten eines Mannes, an welchem Sie Wahrheitsliebe und Unparteylichkeit erkennen, nicht nur zu ertragen, sondern auch gerne zu sehen und zu schätzen. Sie wissen, daß ich, nicht lange nach der ersten Herausgabe Ihres großen Werkes, in einen Briefwechsel mit Ihnen gerieth, der durch das erste über Ihr Werk erschienene öffentliche Urtheil, — in der That ein sehr mangelhaftes, einseitiges und unrichtiges, — an welchem ich einigen Antheil hatte, veranlaßt wurde: und das Andenken an diese kurze, aber einer persönlichen Bekanntschaft näher kommende Verbindung ist mir noch sehr viel werth. Die Art, mit welcher Sie meine Aufrichtigkeit, mit der ich Ihnen diesen Antheil eröffnete, und die Rechtfertigung, durch welche Ihnen zeigte, wie gering und unwill-

kürlich dieser Antheil gewesen sey, aufnahmen, ließ mich die Güte und den Edelmuth ihres Charakters entdecken, da ich bis dahin nur den Umfang und die Tiefe Ihres Geistes gekannt hatte. Ich wünschte nun noch, am Ziele meines Lebens, oder während meiner Annäherung zu demselben, in diese Verbindung mit Ihnen zurückzutreten. Ich weiß gewiß, daß Sie mein Verlangen darnach auf eine ähnliche Weise, wie ehedem, beantworten werden; und ich wünsche es, bey einem solchen Zustande meines Geistes, als der gegenwärtige ist, zu erfahren, wie Sie über diese Schrift urtheilen, und noch mehr, welche Gesinnung sie sie Ihnen gegen mich eingeflößt hat. Ich sage nichts von ihr selbst: sie liegt vor Ihren Augen. Ich bin überzeugt, daß ich an sehr vielen Orten in der Auffassung Ihrer Ideen geirrt, und besonders meine eigenen mit eingemischt habe: ich bin noch mehr überzeugt, daß meine Gegengründe noch weit

mehr Unrichtigkeiten enthalten, und daß ich Kennern der Philoſophie viele Blößen gebe. Indeß wird Sie das nicht abhalten, Nachforſchungen nach der Wahrheit zu ſchätzen, auch wenn die Wahrheit nicht gefunden iſt; es wird Sie nicht abhalten, den Fleiß und die Sorgfalt zu erkennen, welchen ich auf das Studium Ihrer Schriften gewandt habe; und Sie werden wenigſtens den Leichtſinn, die Kürze, und die Oberflächlichkeit jener erſten Recenſion, dieſer meiner letzten nicht zuſchreiben können.

Sie ſind, theurer Mann, ſo viel ich weiß, in einem hohen Alter, und Sie genießen eines geſunden Alters. Die Natur hat Sie mit großen Geiſtesgaben ausgerüſtet, und ſie hat Ihnen auch Geſundheit und körperliche Kräfte gegeben, um jene Gaben in einem langen Leben zum Beßten der Welt und der Wiſſenſchaften anzuwenden. Mir iſt nicht ein ſo

glückliches Loos in der Lotterie des Lebens gefallen. Mit einigen glücklichen Naturanlagen gebohren, und durch ein anhaltendes Studium mit den Wissenschaften vertrauter geworden, bin ich doch, durch das beständige Kämpfen mit einem kränklichen Körper, in meinem eignen Fortgange in Kenntnissen und in den Arbeiten, durch welche ich dem Publikum nützen wollte, sehr zurückgesetzt worden. Der Genuß der Wissenschaften, das Lernen und die Mittheilung des Erlernten ist indeß immer der angenehmste Genuß meines Lebens gewesen. Auch in dieser letzten, traurigsten Periode desselben, ist mir die noch übrige Fähigkeit zu Denken und mein Vergnügen daran dasjenige, welches mich am meisten unterstützt. Wünschen Sie mit mir, daß ich diesen Trost nicht verliere, oder daß der lange gespannte Faden endlich reiße, oder einige Erleichterung meiner Uibel mir die Ertragung derselben leichter machen.

Bleiben Sie noch lange gesund, und zum Arbeiten aufgelegt: und wenn Sie zuweilen an mich zu denken veranlaßt werden, so schenken Sie mir einige Thränen des Mitleidens, oder lassen Sie sich durch einige Empfindungen von Freundschaft und Achtung für mich erwärmen. Bey mir sind diese Gesinnungen gegen Sie schon alt: sie werden auch bis ans Ende meines Lebens unverändert bleiben.

Garve.

Darſtellung
der
verſchiedenen Moralſyſteme
von
Ariſtoteles an bis auf Kant.

Meine Abſicht in dieſem Aufſatze iſt, das Princip der Ariſtoteliſchen Moral, welche ich eben jetzt überſetze und bearbeite, und zu welcher eigentlich dieſer Aufſatz als ein Excurſus gehört, im Allgemeinen zu beurtheilen. Ich werde zuerſt die Wahrheit des Satzes: daß die Tugend in der Mitte zwiſchen zwey Extremen liege, und die Brauchbarkeit desſelben zu einem allgemeinen Princip beurtheilen. Ich werde hierauf, um dieſe Beurtheilung auch denjenigen Leſern, welche mehr die Principien der Sittlichkeit überhaupt, als den Ariſtoteles, kennen lernen wollen, intereſſant zu machen, die Unterſuchung einiger der vornehmſten Moralſyſteme, die ſeit der Zeit des Ariſtoteles unter den Philoſophen berühmt geworden ſind, folgen laſſen; an deren Spitze ich aber doch noch das Syſtem ſeines Lehrers Plato ſetzen will, weil Ariſtoteles viele ſeiner Ideen aus dieſem Syſteme ſchöpft, und auf andere kommt, indem er es zu widerlegen ſucht.

I.

Beurtheilung

des Aristotelischen Princips.

1.

Zuerst also: ist es wahr, daß das Wesen der Tugend darin zu setzen sey, die Mitte zwischen zwey fehlerhafte Extremen zu halten, wovon das eine in einem Uibermaße, das andere in einem zu geringen Grade desjenigen Triebes oder Bestrebens, welches bey der Handlung zum Grunde liegt bestehe?

Dieß ist augenscheinlich von allen Pflichten der Mäßigung wahr, welche vor der Moral des Menschen den größten Theil, wenigstens die Grundlage, ausmachen. Ein Mensch, der sich vollkommen beherrschte, und seine sinnlichen Neigungen in steter Ordnung hielte, würde wenig Vorschriften mehr nöthig haben, um klug, gerecht, oder zu gehöriger Zeit tapfer zu handeln. Aber was gehört nun dazu, um seine sinnlichen Triebe zu beherrschen: oder vielmehr, welches ist die Regel der Ordnung, wonach die Schranken zu bestimmen sind?

Einmahl, diese Triebe kommen von der Natur her: und sie hat dieselben dem Menschen nicht um-

ſonſt gegeben. Sie ſind ihm nützlich und nothwendig. Ohne die Liebe zum Vergnügen und den Abſcheu vor dem Schmerz, ohne ſinnliche Liebe und ſinnliche Abneigung, ohne Furcht vor der Gefahr und ohne den Trieb nach Selbſterhaltung, ohne eigennützige und geſellige Neigungen, wäre er nicht einmahl ein lebendiges Weſen, und könnte noch weniger ein vernünftiges ſeyn. Die Vollkommenheit des Menſchen, ſowohl in Anſehung ſeines Charakters überhaupt, als in Anſehung jeder einzelnen Handlung insbeſondere, erfordert durchaus, daß jene Triebe nicht nur vorhanden, ſondern auch in einem gewiſſen Grade vorhanden und wirkſam ſeyn müſſen. So wie der Körper desjenigen Thieres nicht geſund ſeyn kann, in welchem die Neigung zu Speiſe und Trank ſich zu gehöriger Zeit nicht einfindet: ſo kann auch die Seele desjenigen Menſchen nicht geſund ſeyn, welche gar keine oder eine zu geringe Neigung zum Vergnügen und wenig oder gar keinen Widerwillen gegen den Schmerz hätte. Es gibt alſo einen Defect, oder ein fehlerhaftes zu Wenig in Abſicht der ſinnlichen Neigungen.

Zweytens zeigt aber von der andern Seite die gemeinſte Erfahrung, daß die menſchliche Tugend und Glückſeligkeit keinen größern Feind habe, als die Ausſchweifungen des ſinnlichen Vergnügens, als die Abneigung von jeder zu übernehmenden Mühe oder Unannehmlichkeit, auch wenn dieſelbe un-

umgänglich nothwendig ist, um größere Uibel zu vermeiden, oder den Besitz größerer Güter zu sichern, als endlich das Uibermaß des Ehrgeizes und der Geldbegierde, wodurch der Mensch am meisten mit den Rechten Anderer in Widerspruch geräth. Schon die Gesundheit und das Leben des Menschen wird durch nichts so sehr in Gefahr gesetzt, als durch den übermäßigen Genuß von Speise und Trank, welcher immer nur seinen Grund darin hat, daß der Mensch der sinnlichen Lust, welche mit diesem Genusse verbunden ist, zu sehr nachhängt und seine Begierde darnach nicht in eben die Schranken einschließt, welche die Natur den Bedürfnissen seines Körpers gesetzt hat. Aber ein noch weit größeres Hinderniß für den Geist sowohl bey den Bemühungen, welche er auf die Vermehrung seiner eignen Vollkommenheit, als bey denen, welche er auf die Ausübung seiner Pflichten wenden muß, ist unmäßige Begierde nach Vergnügen und den Mitteln zu demselben, und Unmäßigkeit im wirklichen Genusse, und von der andern Seite unmäßiger Abscheu vor Beschwerden und Mühe, und mangelnde Standhaftigkeit mitten unter der einmahl übernommenen Arbeit oder Gefahr. Niemand kann im Rausche sinnlicher Vergnügungen ein kluger und einsichtsvoller Mann werden. Und selbst ohne anhaltende, mühevolle und oft beschwerliche Arbeiten lassen sich weder Kenntnisse erwerben, noch die Kräfte des Geistes üben. Keines Menschen natürliche

liche Rechtschaffenheit wird die Probe aushalten, wenn er von einer ungemessenen Geldbegierde angetrieben wird, sein Vermögen durch jedes Mittel zu vermehren; oder wenn ein ungezähmter Ergeitz ihn in jedem Mitbewerber um Rang und Macht einen Feind sehen läßt. Von Tapferkeit kann gar nicht mehr die Rede seyn, wo der Abscheu vor Schmerz und die Furcht vor Verwunderung und Tod einmahl in der Seele herrschend geworden ist.

Also gibt es, in Absicht der sinnlichen Triebe und Empfindungen, ein zweytes fehlerhaftes Extrem, — das Uibermaß oder das Zu Viel in denselben.

Die Tugend der Mäßigung und Selbstbeherrschung kann also allerdings nicht anders ausgeübt werden, als durch die Erhaltung des Gleichgewichts zwischen zwey gleichsam streitenden Parteyen, zwischen einer gewissen Trägheit und Schläfrigkeit der sinnlichen Gefühle und Triebe, welche den Menschen unthätig und dem Körper zum Dienste der Seele, die Sinnlichkeit zum Dienste der Vernunft weniger brauchbar macht, und zwischen einer übermäßigen Heftigkeit eben dieser Gefühle und Triebe welche die Vernunft verdunkelt und ihre Herrschaft völlig verkennt. Das Princip des Aristoteles setzt eine Wahrheit fest, welche spätere Philosophen, die Stoiker, verkannt haben, daß die Tugend keine völlige Unterdrückung der Leidenschaften fordere, daß es zur Vollkommenheit des Menschen eben so nothwendig sey,

gegen die Reitze der Sinne empfindlich zu seyn, an schönen Gestalten und Farben Wohlgefallen zu finden, das Melodische in den Tönen, das Sanfte und Schmeichelnde in den Gefühlen, das Schmackhafte in den Speisen, nicht nur zu bemerken sondern auch zu begehren, als daß diese sinnlichen Reitze den Menschen nicht durchaus beherrschen, und daß er die Vergnügungen des Auges, des Ohrs, des Gaumens, und des ganzen Körpers, überhaupt nicht als ein Ziel ansehe, welches er ohne Aufhören ins Unendliche verfolgen dürfe. Aristoteles erkennt an, daß auch der tugendhafte Mann eine instinctartige Begierde nach dem Leben, nach Eigenthum und Vergrößerung desselben, nach Macht und Rang, d. h. nach der Erhabenheit über andere Menschen, so wie Abneigung und Furcht vor Tod, Armuth und Niedrigkeit haben könne und müsse: und er gibt mit Recht der Vernunft nur das Amt, diese Triebe und ihre Ausbrüche von beyden Seiten in Schranken einzuschließen und ihnen Ort, Zeit, schickliche Gelegenheit, Grad und Dauer ihrer Befriedigung anzuweisen. Diese Schranken sind freylich weder bey dem einen Menschen so, wie bey dem andern, noch in dem einen Falle so, wie in dem andern bestimmt. Der eine Mensch kann sich ohne Tadel sinnliche Vergnügungen erlauben, welche ein anderer sich aus Pflicht abschlagen muß, so wie bey einem gesunden Magen es erlaubt ist, mehr zu essen, als wenn man einen schwachen hat. Eben

so können die Umstände der Zeit, unserer Lage, oder der einzelnen Handlung, welche wir eben vorhaben, uns bald eine größere Nachgiebigkeit gegen die sinnlichen Begierden erlauben, bald eine engere Beschränkung gebiethen. Aristoteles war demnach in Verlegenheit, das Maß, welches die Vernunft den Begierden und Leidenschaften zu setzen hat, mit einem allgemeinen Worte zu bezeichnen. Er fand dazu kein besseres, als das der Mitte: weil dieß in der That in allen Fällen und bey allen Menschen das Gemeinschaftliche der Mäßigung ist, daß sie in keiner Sache zu viel oder zu wenig thut.

Durch diesen Ausdruck wurde das Princip gewissermaßen falsch; denn er deutet auf eine feste und immer gleiche Bestimmung, dergleichen es bey der Tugend der Mäßigung nicht gibt: aber es wurde durch diesen Ausdruck deutlicher, weil die Mitte gewiß auf die Vermeidung zweyer gleich tadelhaften Abwege, welche fast bey jeder menschlichen Handlung vorkommen, des zu Viel und des zu Wenig, augenscheinlich hinweist. Es ist nicht immer genau die Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit, zwischen Lüsternheit und Unempfindlichkeit, in der wir uns zu erhalten haben. Aristoteles sagt dieß in den letzten Kapiteln dieses Buchs ganz ausdrücklich. Unsere Tapferkeit darf sich zuweilen der Verwegenheit nähern; und unsere Mäßigung muß zuweilen bis zur völligen Enthaltsamkeit sich einschränken. Aber in allen Fällen wird immer von beyden

Seiten eine Grenze seyn, welche zu überschreiten, Unsittlichkeit und Thorheit ist.

2.

Wenn wir aber auch von der Unbestimmtheit des Aristotelischen Princips, oder vielmehr von der falschen Bestimmung, welche es in manchen Fällen der Tugend der Mäßigung gibt, absehen: — ist dann die Mäßigung die einzige Tugend des Menschen? und sind alle übrigen Tugenden eben so leicht unter die Idee einer mittlern Entfernung von zwey entgegengesetzten Abwegen, von einem Zuviel und Zuwenig zu bringen?

Gibt es nicht Vollkommenheiten, die ohne Maß und Ziel verfolgt werden dürfen? und bey welchen kein Zuviel Statt findet? gibt es nicht Bestrebungen, welche, wäre es möglich, ins Unendliche fortgesetzt, untadelhaft, und selbst im höchsten Grade löblich seyn würden?

Allerdings gibt es solche Bestrebungen. Es ist kein Grund vorhanden, warum wir in Erwerbung richtiger Einsichten eine Mäßigung beobachten müßten. Eine ohne Ende fortgehende Erweiterung derselben ist vielmehr ein Ziel und die Bestimmung des Menschen. Eben so wenig hätte Wohlwollen und Güte einer Einschränkung nöthig, wenn nicht unsre Kräfte und unsre Mittel von selbst unsern Wirkungskreis beengten. Des Muthes, in so fern

er Stärke des Geiſtes und des Charakters iſt, kann der Menſch nie zu viel haben, und die Verwegenheit iſt nie ein Exceß dieſes Muthes, da ſie vielmehr von einer Schwäche, welche an Verzweiflung grenzt, herrührt.

Wenn mit Recht zu dem Menſchen geſagt wird, daß er nicht zu weiſe, nicht zu gerecht ſeyn ſolle: ſo iſt dieß nicht von dieſen Vollkommenheiten ſelbſt in ihrer Wahrheit und Lauterkeit zu verſtehen. Entweder will der Moraliſt nur den falſchen Anmaßungen ſolcher Menſchen ſteuern, welche ſich, um einiger erworbenen Kenntniſſe oder Verdienſte willen, eine Erhabenheit über das ganze übrige Menſchengeſchlecht zuſchreiben. Er will ihnen ſagen: bildet euch nie ein, den höchſten Gipfel der Weisheit und Güte erſtiegen zu haben. Oder wenn er von jenen Eigenſchaften ſelbſt redet, ſo will er nur anzeigen, daß, da die Zeit und der Fleiß des Menſchen eingeſchränkt ſind, er auf jede Vollkommenheit nur ſoviel von beyden wenden müſſe, als derſelben, nach Verhältniß ſeiner übrigen zugleich zu verfolgenden Endzwecke, gebühren. Ob er gleich der Einſichten nicht zu viel haben kann, ſo kann er doch unrecht thun, wenn er ſeine Gelehrſamkeit auf Koſten ſeiner Geſundheit vermehrt. Ob er gleich des Wohlwollens nicht zu viel haben kann; ſo kann er doch unrecht thun, wenn er durch ſeine Freygebigkeit ſich in Armuth ſtürzt.

Alle Bestrebungen nach absoluter Vollkommenheit also dürfen nicht bey einer gewissen Mitte stehen bleiben, und können also auch durch dieselbe nicht erklärt werden. Außerdem gibt es aber auch noch eine Tugend, welche bloß in Unterlassungen besteht, das ist Gerechtigkeit, bey welcher das Princip des Aristoteles sich nicht schicklich anbringen läßt. Nicht unrecht zu thun, niemanden zu beleidigen, ist etwas ganz absolutes und einfaches, das nicht zwischen zwey Extremen in der Mitte schwebt, das gar nicht einmahl solche Extreme hat. Bey der strengen Gerechtigkeit läßt sich kein Zuviel noch Zuwenig denken. Auch hat Aristoteles seinen ganzen Scharfsinn und selbst manche Sophistereyen und Unterschiebungen neuer Ideen unter alte Worte zu Hülfe nehmen müssen, um die Tugend der Gerechtigkeit als ein Mittel zwischen zwey Extremen darzustellen. Kein Theil seines Werkes ist daher auch dunkler und verwickelter, als der, welcher von der Tugend der Gerechtigkeit handelt.

Das Princip des Aristoteles ist also in so fern fehlerhaft, als es nicht die ganze Tugendlehre umfaßt.

3.

Aber auch bey der Tugend der Mäßigung selbst, bey welcher es seine vornehmste Anwendung findet: ist es auch hier ein wirkliches Princip, eine Grund-

anlage der menschlichen Natur, aus welcher, als aus einer Quelle, die Pflichten hergeleitet werden können; oder ist es nicht vielmehr ein bloßer Gesichtspunct, unter welchem sie sich, von einer gewissen Seite betrachtet, fassen lassen?

Allerdings macht es nicht das Wesen der Tugend aus, die Mitte zwischen zwey Extremen zu halten. Nicht in der Einschränkung an sich liegt die Vollkommenheit. Aber weil die menschliche Natur eingeschränkt ist: so ist es Pflicht und zugleich Vorzug der Vernunft, daß sie diese Schranken kenne, und sich in den Gesetzen, welche sie den freyen Handlungen des Menschen vorschreibt, nach denselben richte. Das Wesen der Mäßigung, in so fern sie eine Tugend ist, besteht eigentlich in der Schicklichkeit und Uibereinstimmung unserer Begierden und Handlungen mit drey Sachen: mit der Beschaffenheit unserer selbst, als des handelnden Wesens; mit den Endzwecken, welche wir durch unsere Handlungen zu erreichen suchen; und endlich mit den, unsere Handlung begleitenden und zu ihrem Endzwecke mitwirkenden, Umständen.

In der ersten Rücksicht ist sie eine Folge der Selbstkenntniß, und ihr sittlicher Werth beruht auf der zur Erlangung dieser Kenntniß erforderlichen Aufmerksamkeit auf sich selbst, und auf der zum Widerstande gegen ausschweifende Begierden nöthigen Stärke des Geistes.

In der zweyten Rücksicht ist sie Consequenz in den Begriffen zwischen dem Grade der nöthigen Wirksamkeit mit der beabsichtigten Wirkung; und zugleich Uibersicht unserer gesammten Vollkommenheit überhaupt, und der gehörigen Abwägung des einen Guts gegen das andere.

Erstlich. Derjenige, welcher einen eingeschränkten Endzweck sucht, handelt unvernünftig, wenn er mehr Zeit, Kraft, und überhaupt ein heftigeres Bestreben darauf wendet, als zur Sache nöthig ist. Wer essen und trinken will, um seinen Körper zu nähren, thut Unrecht, wenn er an der Tafel die Grenzen des Hungers und des Durstes überschreitet. Wer bey der Erwerbung und Vermehrung seines Eigenthums nur die Absicht hat, sich die Bedürfnisse des Lebens, und die im gesellschaftlichen Zustande unentbehrlichen Bequemlichkeiten zu sichern, thut unrecht, wenn er seine Habsucht bis auf grosse Reichthümer erstreckt, die nur zu einem überflüssigen und lästigen Luxus führen.

Zweytens. Derjenige, dessen Natur mannigfaltige Bedürfnisse hat; und der seine Kräfte und seine Zeit zwischen mehreren Arbeiten zur Befriedigung jener Bedürfnisse theilen muß, handelt unschicklich und ist mit seiner Natur im Widerspruche, wenn er auf ein einziges unter den vielen Gütern, die seine Glückseligkeit ausmachen, alle seine Begierden richtet, und alle seine Kräfte an ihm verschwendet. Der Mensch hat einen Leib, wel-

chen er pflegen, Sinne, welche er auf eine anständige Weise vergnügen soll. Er hat aber auch einen Geist, den er mit Kenntnissen zu nähren und zu bereichern hat; er hat eine sittliche Natur, welche nur durch Ordnung und Harmonie in seinen innern Bewegungen und in seinen äußern Handlungen befriediget werden kann. Er ist endlich Mitglied der menschlichen Gesellschaft, die ihm zu seiner Glückseligkeit unentbehrlich ist, die aber ihm ihren Beytrag dazu, durch ihre Dienste, nicht anders leistet, als wenn er sie durch Gegendienste erwiedert. Auch auf sie muß er einen Theil seiner Aufmerksamkeit, seiner Neigungen und seines Verstandes wenden.

Wer nun mit Beyseitsetzung aller andern Endzwecke seine Tage bloß dem sinnlichen Vergnügen widmet; wer seinen Verstand Brache liegen, und sein Herz von moralischen Empfindungen leer läßt, um unabläßig dem Wucher obzuliegen, oder ohne alle Gewissensbisse die Plane seiner Ehrsucht zu verfolgen: der handelt allen seinen Endzwecken, einen einzigen ausgenommen, entgegen, und verhindert dadurch die Erreichung des letzten und höchsten, der Glückseligkeit, die in der Vereinigung aller Endzwecke besteht. Dieß nun thut der Unmäßige; und um deßwillen begeht er ein sittliches Verbrechen.

Eine dritte Rücksicht, warum die Mäßigung eine Tugend, oder vielmehr eine dritte Ursache, warum die Ausübung derselben für den Menschen

Pflicht ist, liegt in der Eingeschränktheit oder in den besondern Bestimmungen der Umstände, unter welchen er handelt, der Mittel, welche ihm zu Gebothe stehn, und der Personen, welche ihm Beystand leisten. Die Handlungen des Menschen gehen nähmlich nie auf das ganze Wohl der menschlichen Gesellschaft, noch weniger des Universums, er hat nur einen kleinen Theil des Geschäfts zu bearbeiten, welches, so zu sagen, dem ganzen Menschengeschlechte von der Natur aufgetragen worden ist, — die allgemeine Vollkommenheit zu befördern. Er sey Feldherr, Staatsmann, selbst Regent, so bleibt er doch nur ein einzelnes Rad in der großen Maschine, durch deren fortgehende Wirksamkeit die Welt zu ihrem Ziele geführt wird. Er muß also seine Endzwecke so einschränken, daß sie die gleichnützlichen Absichten Anderer nicht stören; er muß die Heftigkeit der Begierde, mit welcher er nach seinem Ziele strebt, in dem Grade mäßigen, daß dadurch die Bestrebungen Anderer nicht unterdrückt werden. So wie seine Endzwecke eingeschränkt sind, so sind es auch seine Hülfsmittel. Er muß, als ein vernünftiger Mensch, nicht wollen, was ihm unter seinen Umständen unmöglich ist. Er muß kein Unternehmen anfangen, zu dessen Ausführung es ihm an Gehülfen und Unterstützung fehlt. Kurz er muß seine Begierden eben so wohl seinen Umständen, als seiner Person anpassen. Die Mäßigung ist für ihn Pflicht, sowohl, weil seine Kör-

per- und Geiſtes-Kräfte, als auch, weil ſein Wirkungskreis eingeſchränkt ſind.

Ariſtoteles Princip ſündiget alſo auch dadurch, daß es nicht die in der Natur des Menſchen und ſeiner Lage liegende Urſache der Verpflichtung angibt, ſondern nur eine daraus hergeleitete, durch nichts bewieſene, und faſt willkürlich ſcheinende Regel iſt.

Wenn wir die Sache noch tiefer unterſuchen: ſo finden wir, daß ſich die Tugend der Mäßigung, oder die Verpflichtung, ſich zwiſchen zwey Grenzen eines Zuviel und eines Zuwenig einzuſchließen, hauptſächlich auf den Körper beziehe, der Geiſt aber in dem, was er ohne Einfluß des Materiellen in ſich ſelbſt wirken und erreichen kann, keiner Einſchränkung unterworfen ſey, und ſeine Beſtrebungen und Handlungen ins Unendliche gehen können. Es ſind entweder nur die körperlichen Vergnügungen, welche durch die Mäßigung eingeſchränkt werden müſſen, weil ſie nur bis auf einen gewiſſen Grad Vergnügen ſind, über denſelben hinausgehend aber zu Schmerzen werden, und indem ſie den Körper zerſtören, auch den Geiſt elend machen; oder es ſind körperliche Erhaltungsmittel, wie Speiſe und Trank, welche, weil der Körper nur einen eingeſchränkten Raum einnimmt, und nur eine gewiſſe Quantität Materie und Bewegungskraft zu ſeinem Daſeyn erfordert, ne

sen Schranken abgemessen werden müssen. Wenn die Mäßigung den Ehr- und Geld-Geiz im Zaume hält: so ist es hauptsächlich, insofern Ehre und Geld jene körperlichen Vergnügungen und Erhaltungsmittel zur Absicht haben und also als Mittel billig, nach Maßgabe der dadurch zu erreichenden Endzwecke, beschränkt werden müssen. Endlich bey allen den Handlungen, wobey der Körper als Werkzeug dienen muß, ist es nothwendig, auch das Geistige derselben so zu mäßigen, daß es mit den körperlichen Kräften in Harmonie bleibe. Wenn wir verbunden sind, unsere Begierden und unsere Entwürfe, nach den Schranken, welche uns von unserer bürgerlichen Lage, von unserm Vermögen, unserm Ansehn in der Gesellschaft, und der Anzahl und Wichtigkeit unserer Verbindungen gesetzt werden, zu ordnen: so ist es, weil bey allen unsern Unternehmungen in der äußern Welt die Thätigkeit unsers Geistes allein nichts ausrichten kann, sondern der Körper mitwirken muß, dieser aber, wegen seiner sehr beschränkten Kraft, Werkzeuge und Gehülfen nöthig hat, welche nur durch Geld oder Macht oder Ruhm, kurz durch die äußern Glücksumstände herbeygeschafft werden können.

In allem hingegen, was den Geist allein angeht, wo er allein wirkt, wo nur seine eigne Vollkommenheit der Endzweck ist: da sind keine unabänderlichen Schranken von der Natur gesetzt, und es werden also auch keine von der Vernunft unsern

Bestrebungen vorgeschrieben. Der Geist ist einer Erweiterung, einer Vermehrung seiner Vollkommenheit, einer Ausbreitung seines Wirkungskreises fähig, die nur mit unserm Tode aufhört, oder unsern Blicken sich entzieht. Der Körper wächst an Größe, Kraft und Schönheit nur bis zu einem gewissen Zeitpuncte, von wo an er wieder abnimmt und sich nach und nach seiner Zerstörung nähert. Ob jene Erweiterung des Geistes ins Unendliche fortgehe, wissen wir zwar nicht aus Erfahrung: aber wir kennen wenigstens die Schranken derselben nicht: indem uns die Geschichte bisher das Menschengeschlecht in einem steten Fortgange zu höherer Vollkommenheit darstellt. Der Unterschied zwischen Geist und Körper ist wenigstens in dieser Rücksicht unstreitig: und es muß also auch einen in den Handlungen geben, zwischen denen, wo der Geist nur allein für sich zu wirken hat, und denen, wo er zugleich den Körper regieren soll. Bey dem Triebe nach Wahrheit, nach Erkenntniß, nach sittlicher Vollkommenheit, und nach demjenigen Vergnügen, welches aus Einsichten und Tugenden entspringt, darf der Geist sich keine bestimmten Schranken setzen; bey allen denjenigen Trieben hingegen, wobey entweder der Körper auf den Geist Einfluß hat, wie bey den Leidenschaften, oder welche der Geist nur durch Hülfe des Körpers befriedigen kann, wie bey dem Streben nach allen äußern Glücksgütern, muß der Geist sich nach der Materie rich-

etwas ſtrebt, oder den Körper zu äußern Thätigkeiten bewegt, beruht auf Sittlichkeit, einem den Menſchen ebenfalls ohne Erklärung deutlichen Begriffe, der aber augenſcheinlich auf einen ſolchen Zuſtand des Geiſtes hindeutet, der mit dem Zuſtande der Geſundheit im Körper analogiſch iſt, und auf eine ſolche Beſchaffenheit der Handlungen des Geiſtes, welche mit den Bewegungen eines geſunden Körpers verglichen werden kann. Hieraus entſteht der zweyte rein geiſtige Trieb, der Trieb nach ſittlicher Vollkommenheit. In dem Streben beyder Triebe gibt es keine geſetzmäßigen Grenzen. Wir können unſere Einſichten ohne Ende vermehren und berichtigen, wir verlangen darnach, und wir thun recht, uns darum zu bewerben. Wir können immer weiſere und beſſere Menſchen werden. — Der Wunſch darnach liegt ſelbſt in dem Herzen des Laſterhaften: und wir thun recht, uns in dem Streben nach Tugend kein Ziel zu ſetzen.

Wenn der Unterſchied zwiſchen den bloß geiſtigen Trieben und denen, an welchen der Körper, als Urſache oder als mitwirkender Theil, Antheil hat, — die Schrankenloſigkeit der erſtern und die nothwendige Beſchränkung der letztern verkannt worden, — und daher die Mäßigung, oder die Beſchränkung der Begierden, wie Ariſtoteles gethan hat, für die einzige Tugend des Menſchen angeſehen worden iſt: ſo liegt der Grund darin, daß ſelbſt an ſeiner bloß geiſtigen Vollkommenheit der

Menſch,

Menſch, nicht ohne Hülfe des Körpers, arbeiten kann. Um unſere Einſichten zu vermehren, müſſen wir unſere Sinne zur Beobachtung der Welt gebrauchen, müſſen wir unſere Gedanken durch hörbare Töne ausdrücken, auf dieſem Wege ſie an andere Menſchen mittheilen und die ihrigen empfangen. Alles dieß kann nicht ohne Handlungen des Körpers geſchehen: und bey jeder Handlung des Körpers findet eine Grenze, ein Punct der Ermüdung und gleichſam der Sättigung, — findet Trägheit und Uibertreibung Statt, und iſt daher die Mäßigung nothwendig. Eben ſo kann der Menſch an ſeiner ſittlichen Vollkommenheit nicht anders arbeiten, als indem er oft gute Handlungen thut und ſich im geſellſchaftlichen Leben tugendhaft aufführt. Die äußere Aufführung des Menſchen aber beſteht ebenfalls zum Theil in körperlichen Handlungen, die durch den Geiſt regiert werden müſſen.

Ariſtoteles konnte alſo leicht zu ſeinem Irrthume verleitet werden, ein Princip, welches bloß die Regel für die Mäßigung ausdrückt, für das Princip der Tugend überhaupt zu halten. Oder vielmehr es liegt bey dieſem Irrthume etwas Wahres zum Grunde, daß nähmlich keine gute Handlung geſchehen kann, bey welcher nicht eine Aufſicht der Vernunft über die ſinnlichen Begierden und körperlichen Triebe nöthig iſt, und das für die ganze Aufführung des Menſchen das ne quid nimis eine weiſe Regel iſt. Aber das Princip

Aristoteles wird dadurch noch fehlerhafter, daß es nicht das Wesen der Mäßigung erklärt, noch die Verpflichtung zu derselben aus den Grundeigenschaften der menschlichen Natur herleitet. Es wird dadurch fehlerhaft, daß es die Regel, welche es enthält, auf eine unvollkommene Art und durch eine Metapher ausdrückt. Denn was ist es anders, als eine Metapher, wenn er die Tugend die Mitte zwischen zwey Extremen nennt? Er vergleicht sie alsdann mit einem Standpunete, den jeder auf einer gegebnen Linie, oder mit einem Wege, den er auf einer Fläche zu suchen hat: und er gibt zu Auffindung dieses Standpuncts oder dieses Weges die Regel, daß man in der Mitte zwischen den Endpuncten der gegebnen Linie, oder zwischen zwey auf beyden Seiten der Fläche bemerkbaren Wegen zu suchen habe. Dieses Bild ist weder vollkommen richtig, noch in der Anwendung auf die abgebildete Sache leicht und deutlich.

Doch man kann sagen, daß es zwey Arten moralischer Principien gebe, solche, welche das Wesen der Tugend aus den ursprünglichen uns entdeckbaren Eigenschaften der menschlichen Natur erklären, oder die Idee der Verpflichtung, einer Schuld und eines Verdienstes, aus der einfachsten Gründidee, auf welche wir in der Zergliederung der einzelnen Pflichten kommen können, herleiten; und solche, welche nur bestimmt sind, dem Menschen, der nach Tugend und sittlicher Vollkommenheit begierig ist, zum Leitfaden zu dienen. Zu der ersten ge-

hört ſicher das Ariſtoteliſche Princip nicht. Es iſt keine Grundeigenſchaft der menſchlichen Natur, welche ihn lehrte, in allen Dingen zwey Extreme und eine Mitte anzunehmen, und die Mitte den Extremen in allen Fällen vorzuziehen. Der Menſch geräth, in der Entwickelung ſeiner moraliſchen Begriffe, ganz gewiß auf die goldene Regel der Mittelmäßigkeit: aber ſie iſt nicht unter dieſen Begriffen der erſte und einfachſte. Hingegen kann ſie ihm in einzelnen Fällen, beſſer als ein metaphiſiſcher Grundſatz, als Anweiſung deſſen, wonach er zu trachten, und wofür er ſich zu hüthen hat, dienen. Wenn er weiß, daß er bey der Luſt, wenn ſie rauſchend wird, und im Zorne, wenn er einmahl aufgebracht iſt, keine Grenzen mehr kennt, und keiner Vernunft, ſelbſt ſeiner eigenen nicht, Gehör gibt: ſo wird er ſich deſto mehr zur Nüchternheit in ſeinen Vergnügungen und zur Gelaſſenheit bey verdrießlichen Vorfällen verpflichtet glauben. Wenn er ſich bewußt iſt, daß eine natürliche Trägheit und Schüchternheit in ſeinem Temperamente liegt, ſo wird er Thätigkeit und Muth durch alle möglichen Mittel in ſich zu erwecken ſuchen.

Ariſtoteles hat in der That, bey einer großen Anzahl von Tugenden, ſein Princip ſehr geſchickt angewandt, die weniger bemerkbaren Eigenſchaften derſelben ans Licht zu ziehen. Uiberhaupt iſt er, ſo ein ſpeculatives Anſehen ſeine Philoſophie im Ganzen hat, und noch mehr durch ſeine Ausleger,

besonders die Scholastiker, welche in seinen Werken allenthalben das Subtile dem Nützlichsten vorzogen, bekommen hat, doch weit mehr wahrer Philosoph in Erörterung specieler und praktischer Materien, als in seiner Methaphysik. Von der andern Seite wird er in seinen Beobachtungen oft durch die vorausgeschickten allgemeinen Begriffe und Grundsätze geleitet. Wenn diese allein auch einen Gegenstand nicht hinlänglich aufklären: so bringen sie doch eine gewisse Methode in die Beleuchtung desselben durch die Erfahrung.

Ist es indeß nicht bey einem der berühmtesten Principien der Kantischen Moral der nähmliche Fall? Ist der Satz, daß diejenige Handlung gut sey, welche allen Menschen als ein Gesetz vorgeschrieben werden könne, geschickt, ein vollständiges Moralsystem darauf zu bauen, oder die einzelnen Pflichten daraus herzuleiten? Mir, ich gestehe es, hat es immer geschienen, wenn ich die Anwendung desselben versucht habe, daß dadurch eine Frage, welche beantwortet werden sollte, auf ein anderes Problem zurückgeführt würde, das unendlich schwerer aufzulösen ist.

Ein Mensch, dem es um Recht und Pflicht zu thun ist, kommt in einem bedenklichen Falle zum Philosophen und fragt ihn, wie er unter seinen Umständen zu handeln habe: und der Philosoph antwortet ihm, daß er sich fragen müsse, welches Gesetz er für einen ähnlichen Fall dem ganzen mensch-

lichen Geschlechte vorschreiben würde. Jener wünscht nur sein eigner Gesetzgeber zu seyn, und traut sich die dazu nöthigen Einsichten nicht zu: und der Philosoph verlangt, daß er sich zum Gesetzgeber, nicht einer Nation, sondern des ganzen Menschengeschlechts, erheben solle. — Wie manches Mitglied einer gesetzgebenden Versammlung, das sich in seinen Privat-Verhältnissen sehr wohl zu regieren wußte, thut die unweisesten Vorschläge zu Gesetzen für die den seinigen ähnlichen Fälle! So viel schwerer ist es, für Viele, als für einen Einzigen, Gesetze zu geben, das unter einer Mannigfaltigkeit von Abwechselungen immer gleich Schickliche, als das einem einzelnen genau bestimmten Falle Angemessene, ausfindig zu machen.

Ja, ist bey dieser Untersuchung der Weg vom Besondern zum Allgemeinen nicht weit natürlicher, als der umgekehrte, und wird jener nicht weit öfter, als dieser, gewählt? Wenn ich zum Beyspiel zu einem Gesetze über die Ehescheidungen, oder über die Grenzen der väterlichen Gewalt Vorschläge thun sollte: so würde ich mich vor allen Dingen aller der uneinigen Ehen, welche ich in meinem Wirkungskreise selbst gesehen, beobachtet, oder von denen ich umständliche Nachricht erhalten habe, zu erinnern suchen, würde mir von jedem Falle die besondern Ursachen des Zwistes, und die Lage der Eheleute so genau als möglich ins Gedächtniß rufen, und daraus entweder die wahrscheinlichen Fo[r]

gen der getrennten oder fortgesetzten Ehe zu schließen, oder die wirklichen Folgen, welche mir bekannt geworden wären, zu erklären suchen. Ich würde also zuerst für jeden einzelnen Fall die Frage aufzulösen mich bemühen, ob das Recht und der Nutzen, sowohl der für die bürgerliche Gesellschaft, als der für die Individuen, auf der Seite der Ehescheidung, oder auf der Seite der angenommenen Unauflösbarkeit der Ehe gewesen sey. Aus der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit dieser Fälle würde ich mir diejenigen Grundsätze, welche in der Natur der Menschen, in der Natur der Ehe und in der Einwirkung der häuslichen Gesellschaft auf die bürgerliche liegen, abstrahiren und von den Entscheidungsgründen, die bloß jenen Personen und ihrer besondern Lage eigenthümlich waren, unterscheiden. Je mehr ich solche einzelne Fälle genau untersucht und für mich selbst genugthuend entschieden hätte, desto eher würde ich mich berechtiget glauben, als Rathgeber zu einem Gesetze für die Ehescheidungen aufzutreten. Eben so würde ich, ehe ich es wagte, über die gesetzmäßige und gemeinnützige Ausdehnung der väterlichen Gewalt im Allgemeinen etwas zu entscheiden, mich zuerst zum Rathgeber einzelner Väter, bey Ausübung ihrer Herrschaft über ihre Kinder, in Gedanken aufwerfen. Ich würde mich selbst fragen, welche Rechte ich diesem oder jenem mir wohl bekannten Vater, bey den Ausschweifungen seiner Kinder oder bey seinen Strei-

tigkeiten mit ihnen, würde eingeräumt haben, und welche wahrscheinlichen Folgen die Strenge, die ein alter Römer über seinen Sohn ausüben durfte, in unsrer Zeit vermuthen ließe, oder mit welchen die von einem Vater unserer Zeiten ausgeübte begleitet war. Auch hier würde ich das Gesetz für Alle aus vielen Gesetzen, die ich für einzelne gegeben hätte, zu sammeln oder gleichsam zu berechnen suchen.

Aber so wie ich jenen Kantischen Grundsatz nicht für eine richtige Bestimmung der Methode halte, nach welcher wir zur Kenntniß unsrer Pflichten gelangen: so halte ich ihn doch für ein sehr gutes Mittel, uns in Fällen, wo egoistische Leidenschaften uns irre leiten, zu einer richtigern Beurtheilung unsrer vorhabenden Handlung zurückzuführen. „Was würde daraus werden, wenn alle Personen, welche in deinen Umständen sind, das thäten, was du dir anmaßest?" Dieß ist oft eine gute Warnung für einen durch Stolz und Selbstliebe verblendeten Menschen, der das zur Regel für sich macht, was höchstens nur eine erlaubte Ausnahme von der Regel seyn würde, wenn er ein ganz außerordentlicher Mensch und durch seinen Verstand, seinen Charakter oder seine Lage, über das übrige Menschengeschlecht erhaben wäre.

Ich glaube diese Beurtheilung des Aristotelischen Princips dadurch nützlicher zu machen, wenn ich es mit den vor und nach ihm berühmt gewordenen Principien vergleiche, und eine kurze Uibersicht von den Fortschritten oder wenigstens von den Veränderungen gebe, welche die Moral in der Entwickelung ihrer ersten Principien unter den Menschen gemacht hat. Von den älteren, welche vor der Einführung der christlichen Religion, der Quelle einer ganz neuen Betrachtungsart der Pflichten, vorhergegangen sind, werde ich zuvörderst nur das Platonische und Stoische etwas umständlicher erklären: das erstere, weil es Aristoteles vor sich gehabt, aber in der That nicht nach seinem ganzen Umfange übersehen und nach seinem wahren Werthe gewürdiget hat, von der andern Seite aber eine schwache Seite desselben aufdeckt, und an mehrern Orten bestreitet; das zweyte, weil unter den Griechischen Philosophen keine Sekte so große Fortschritte in der Moral gemacht hat, als die Stoische, von welcher auch das einzige systematische Werk, welches uns über diese Wissenschaft aus dem Alterthume übrig ist, herstammt. Da, in den Zeiten der auf die christliche Religion folgenden oder sich an sie anschließenden Philosophie, die Principien sich mehr vervielfältigt, und die Begriffe oder wenigstens die Vorstellungsarten sich in weit mehrere Zweige getheilt haben: so werde ich sie da unter gewisse allgemeine Gesichtspuncte zu

vereinigen ſuchen, um zuletzt noch etwas mehr Raum für die Entwickelung und Beurtheilung der moraliſchen Grundſätze, welche das Anſehen der Kantiſchen Schule unter den Teutſchen Philoſophen in unſern Tagen ſo weit ausgebreitet hat, zu gewinnen.

dichtenden Einbildungskraft. Doch ich kehre zum Plato zurück.

Das Werk, in welchem Plato sein Moralsystem am vollständigsten entwickelt hat, oder doch in die ersten Gründe des tugendhaften Handlungen zugeschriebenen Werths am tiefsten eingedrungen ist, ist sein berühmtes Werk über die Republik. Es ist jetzt ziemlich allgemein bekannt, daß die Untersuchung über die vollkommenste Staatsverfassung, ob sie gleich dem Werke den Rahmen gegeben hat, und einen beträchtlichen Theil desselben ausfüllt, doch nicht den Hauptzweck davon ausmache, sondern nur eine Vorbereitungsuntersuchung der, gleich Anfangs als Veranlassung des ganzen Dialogs aufgestellten, Frage sey: „Warum ist die Tugend et„was Gutes, und worin liegt der Grund des Wer„thes, welcher gerechten und sittlichguten Hand„lungen vor den gegenseitigen zugeschrieben wird? „Kömmt dieser ihr Vorzug bloß von den äußeren „Vortheilen her, die zufällig mit denselben und „mit ihrer Bekanntwerdung unter den Menschen, „mit denen jeder in Verhältnißen steht, verknüpft „sind? oder liegt er in der Gerechtigkeit und Tu„gend selbst, und ist auch alsdann noch dem Men„schen wünschenswerth, wenn er auch ganz im Ver„borgnen, und gleichsam nur für sich selbst, gerecht „und tugendhaft ist?"

Diese Fragen zu beantworten schlägt Plato einen Weg ein, der allerdings dem Dichter mehr,

als dem Philosophen, anstieht, den Weg der Vergleichung. Das Gegenbild ist in der That sehr glücklich gewählt, und die Wahl desselben wird von dem Autor mit vielem Witze gerechtfertiget. Aber im voraus und vor der gänzlichen Vollendung der Vergleichung konnte er doch seinen Schülern nicht dafür stehen, daß die Sache, mit welcher er die menschliche Natur verglich, und in welcher er als in einem Spiegel die moralischen Eigenschaften derselben aufsuchte, ihr wirklich so nahe verwandt und so vollkommen analogisch mit ihr sey, daß ihn die Untersuchung der ersteren auf alle wesentlichen Umstände bey der letzteren führen würde. Der Geist des einzelnen Menschen, sagt Plato nähmlich, ist ein für gemeine Augen zu kleiner und zu schwer zu beobachtender Gegenstand. Allein in einer ganzen Gesellschaft von Menschen, in einem Staate, finden wir eben diese Natur mit ihren Eigenschaften, Thätigkeiten und Wirkungen, aber im Großen, wieder. Auch ein Staat kann gerecht oder ungerecht, tugendhaft oder lasterhaft seyn; auch bey ihm können wir also zuerst den Ursprung der Tugend, und wie sie unter einer Gesellschaft von Menschen entstehen und sich erhalten könne, und zweytens ihre Wirkung, oder den Einfluß, den sie auf das Wohlseyn der Menschen, an sich betrachtet, habe, kennen lernen. Wenn uns nun diese Untersuchung gelingen sollte; so wird es höchst wahrscheinlich uns leichter werden, das Wesen der

Gerechtigkeit und Tugend, als Eigenschaften des einzelnen Menschen betrachtet, und ihre Beziehung auf sein individuelles Wohl- oder Uibelseyn ausfindig zu machen.

Man sieht freylich, daß Plato bey dieser Einleitung seines Systemes auch auf den Schein apodiktischer Gewißheit und einer bloß aus seinen Schlüssen zu schöpfenden Uiberzeugung Verzicht thun mußte. Unser moralisches Gefühl und unser gemeiner Menschensinn wird erst hintendrein die Resultate dieser Vergleichung, wenn sie mit unsern sittlichen Empfindungen, oder nur dunkel geahndeten Theorien übereinstimmen, bestätigen müssen. Wir werden allerdings Freude haben, wenn wir unerwartet, auf diesem Wege, am Ende zu lichtvollen moralischen Vorschriften und herzerhebenden Ermunterungen zur Tugend gelangen. Aber es wird doch nur zufällig und ein Werk des Glücks oder des Genies seyn, wenn er uns wirklich zum Ziele führt.

Indem Plato oder sein Stellvertreter, Sokrates, seinen neuen Staat erbaut, um mit demselben Gerechtigkeit und sittliche Ordnung zugleich zu erzeugen, (bey welcher Untersuchung er sich allerdings auf viele Materien einläßt, welche zu seinem Hauptzwecke nichts beytragen,) findet er, daß vornehmlich drey Bestandtheile zur Errichtung einer bürgerlichen Gesellschaft nothwendig sind: eine regierende Classe, in welcher die Weisheit und Vernunft des Staatskörpers sich gleichsam sammlet,

das Ganze beseelt, jedem andern Theile seine Functionen vorschreibt, mit einem Worte: die Gesetze gibt und die allgemeinen Anordnungen macht, welche nur das Werk des Verstandes und der Einsicht seyn können. Zweytens: die beschützende Classe, welche, unter Aufsicht und Lenkung der Regierung, die innern und äußern Feinde des Staats zurücktreibt; dann die Gesetze zur Vollziehung bringt, und die widerspenstigen Leidenschaften einzelner Bürger zum Gehorsam gegen die Aussprüche der Vernunft im Staate zwingt. Und bey dieser Classe ist die unentbehrlichste Eigenschaft Muth, dieses Gemisch geistiger Tugend und körperlicher Stärke, dann Einschränkung dieses Muthes, damit er im innerlichen Verkehr der Beschützer mit ihren Mitbürgern nicht selbst die öffentliche Ruhe durch Uibermuth der ersteren störe; endlich gänzliche Ergebenheit an die Regierung und Gehorsam gegen dieselbe. Den dritten Bestandtheil macht die Classe der erwerbenden und genießenden Bürger aus, welche für die Bedürfnisse der beyden übrigen Classen und für ihre eigenen zugleich sorgen, und sich weder durch Weisheit noch Muth, sondern vornehmlich durch Mäßigung und Ordnung und besonders durch eine bescheidene Einschränkung auf ihr gewähltes oder ihnen angewiesenes Gewerbe auszeichnen, wodurch auch ihr Gehorsam gegen die Regierung und ihre bereitwillige Mitwirkung mit der

die Regierung unterstützenden Kriegerclasse am meisten gesichert wird.

Aus diesen drey Classen muß jeder Staat bestehen: und wie müssen jene nun beschaffen seyn, wenn dieser gerecht seyn, d. h. wenn unter den Bürgern im Innern Gerechtigkeit herrschen, und Gerechtigkeit im Betragen gegen auswärtige Staaten zu erwarten seyn soll?

Jede derselben muß zuerst das seyn, was sie seyn soll, und dann müssen sie unter sich in der vollkommensten Harmonie stehn, um nur ein Ganzes auszumachen: denn eben in der Vereinigung besteht das Wesen und das Leben des Staats. Die Regierung muß also wirklich aus den weisesten und tugendhaftesten Männern der Nation zusammengesetzt seyn. Die Krieger-Classe muß wirklich Muth und hochstrebenden Geist mit Bescheidenheit und Liebe gegen ihre unbewaffneten Mitbürger vereinigen, und die dritte zahlreichste, mit den verschiedenen Gewerben zur Herbeyschaffung körperlicher Bedürfnisse beschäftigte, Classe muß diejenigen Kenntnisse, den Fleiß, und die Mäßigung und ruhige Gemüthsart wirklich besitzen, welche zu ihrer Lage erfordert werden.

Hieraus entspringt nun zweytens ihre Vereinigung und Harmonie, wenn nur noch dieß hinzu kommt, daß jeder sich wirklich auf seine Geschäfte einschränkt, keiner seinen eigenthümlichen Wirkungskreis verläßt, um in einen fremden einzugreifen.

In

In dieſem Falle iſt es natürlich, daß die Regierung den übrigen Bürgern nur mit ihren Einſichten vorleuchtet, ohne ſie zu tyranniſiren, daß die Krieger nur ſtets ihre Waffen zur Unterſtützung der regierenden Weisheit und zum Wohl ihrer Mitbürger anwenden, und daß die Gewerbsleute ruhig und mit Freuden den anerkannten höhern Einſichten ihrer Regenten gehorchen, die für ſie ſtreitenden Mitbürger hochachten und ehren, ohne ſie zu fürchten oder zu haſſen, und ſie mit allem Nöthigen verſorgen, ohne gegen ſie Neid zu hegen.

Nun vergleicht Plato den Staat mit dem einzelnen Menſchen, ich meine mit dem Geiſte deſſelben, beſonders mit der Quelle und dem Sitze ſeiner Thätigkeit, dem Begehrungsvermögen; er findet die Beſtandtheile in beyden genau ähnlich und lernt nun das Weſen der Tugend ſowohl, als den Grund, warum ſie an ſich begehrungswürdig ſey, in der Verfaſſung und Einrichtung ſeines Innern kennen, welche der Verfaſſung eines vollkommenen geſitteten und glücklichen Staates eben ſo analogiſch iſt. Auch hier zeigt ſich wieder der Einfluß, den die Sprache, es ſey die gemeine oder die philoſophiſche, und die längſt zuvor, oft ziemlich willkürlich, gemachte Unterſcheidung der Begriffe und Wörter auf die Unterſuchungen des Philoſophen hat. Die Vergleichung wäre dem Plato nicht ſo leicht geworden und die Analogie zwiſchen Staat und Menſch wäre nicht ſo vollkommen geweſen, wenn

die griechiſche Philoſophie, ſo wie die unſrige, nur den Unterſchied zwiſchen vernünftigen und vernunftloſen Begierden anerkannt und die Sprache nur die beyden Beſtandtheile in der Seele, Vernunft und Sinnlichkeit mit eignen Nahmen ausgedrückt hätte. In der griechiſchen Sprache und Philoſophie hingegen waren ſchon vor Plato drey ſolche Theile angenommen: λόγος, θυμὸς und ἐπιθυμία, die wir nach Anleitung der von den Scholaſtikern gemachten lateiniſchen Uiberſetzung, auch im Teutſchen nicht beſſer auszudrücken wiſſen, als durch den vernünftigen, den zornartigen und den begehrlichen Theil des Begehrungsvermögens. Das erſtere und das letztere Wort kann man als Uiberſetzungen des Griechiſchen gelten laſſen; aber das zweyte drückt das Original ſehr unvollkommen aus. Θυμὸς iſt nicht Zorn; dieſer letztere wird im Griechiſchen durch ein ganz anderes, mit θυμὸς auf keine Weiſe zuſammenhängendes, Wort bezeichnet. Auch nach der griechiſchen Philoſophie iſt Zorn eine Leidenſchaft, und alſo immer vernunftlos; er iſt als ſolche auch nur vorübergehend; θυμὸς iſt etwas im Menſchen ſtets vorhandenes und bleibendes; es iſt ein urſprünglicher Trieb im Menſchen, der zuweilen vernünftig ſeyn kann, ob er ſich gleich zur andern Zeit der Herrſchaft der Vernunft entzieht und ſogar dieſelbe unterdrückt.

Ohne Zweifel brachte der Werth, welchen die alten Griechen auf Muth und Tapferkeit ſetzten,

wenn die Eigenschaften auch nicht von Principien ausgingen, sondern bloß instinktartig wirkten, auch die Philosophen darauf, den an sich vernunftlosen Trieben, welche den Menschen zum Widerstande gegen Feinde, d. h. gegen ungerechte Beleidiger, bereit und beherzt machen, einen Vorzug vor den ebenfalls vernunftlosen Trieben zuzugestehen, welche ihn bloß zum Genuß des Vergnügens, zur Vermeidung des Schmerzens, also zur Weichlichkeit, auffordern und seine Natur daher zu schwächen und zu erniedrigen scheinen, indeß jene Triebe des Widerstandes die Kräfte derselben erhöhen.

Doch der Ursprung dieser Eigenthümlichkeit der griechischen Philosophie sey auch, welcher er wolle: so ist so viel gewiß, daß sie diejenigen Triebe, welche das sinnlich Angenehme zum Gegenstande haben, und bloß dem Vergnügen nachjagen, von denen, welche aus dem Gefühle des Unangenehmen entspringen und den Widerstand gegen das Böse und die Zurücktreibung dessen, was uns beleidigt, zur Absicht haben, weit schärfer absondert, als unsere jetzige Philosophie thut; daß sie den letztern einen größern moralischen Werth beylegt, als den erstern, und daß sie selbige zwischen Vernunft und sinnlicher Begierde, als ein aus beyden gemischtes Princip, in die Mitte setzt. Um diesen, dem Unwillen gegen das Böse vor dem Hange zum Vergnügen gegebenen, Vorzug zu rechtfertigen, schiebt sie in den Begriff des erstern ein Merkmahl

ein, welches nicht immer der Sache selbst, d. h. dem Triebe, wovon hier die Rede ist, zukommt. Sie sieht ihn nähmlich für den Unwillen über ein, von andern Menschen uns zugefügtes, Unrecht, also zugleich als den Unwillen über Ungerechtigkeit und die Uibertretung der sittlichen Gesetze, folglich selbst als etwas Moralisches an. Aber dieser instinktartige Muth, der den Menschen gegen ungerechte Beleidiger vertheidigen soll, braust auch oft, eben weil er blind und vernunftlos ist, gegen billige und schuldlose Gegner und selbst gegen uns wohl wollende Freunde auf.

Indeß fand nunmehr Plato, da einmahl diese Abtheilung zwischen λόγος, θυμὸς und ἐπιθυμία, d. h. zwischen der praktischen Vernunft, dem zornartigen Triebe, (den man vielleicht besser den Rach- oder Straf-Trieb übersetzen könnte), und der Begierde nach sinnlicher Lust und den Mitteln dazu, gemacht worden war, die drey Bestandtheile seiner Republik genau in dem menschlichen Herzen wieder, und er konnte nun die vollkommene Verfassung, welche er jener gegeben zu haben glaubte, auf dieses anwenden. Die Vernunft im Menschen war augenscheinlich, was die regierende Classe im Staate war, die oberste Beherrscherinn des Ganzen, vermöge ihrer Einsichten zum Gesetzgeben und Anordnen bestimmt, und vermöge dieser sowohl, als vermöge ihrer Freyheit und Unabhängigkeit von allen körperlichen Einflüssen, über die übrigen Theile er-

haben. Der Θυμὸς war der Krieger-Classe eben so vollkommen analogisch, er war gleichsam der Beschützer des Menschen und der muthige Vollzieher der Ausspräche der Vernunft in Fällen, wo diese nur durch Anwendung der Gewalt vollstreckt werden konnten. Die ἐπιθυμία, die Begierde nach Vergnügen und Wohlleben, und folglich auch die nach Reichthum und Ehre, welche die Mittel dazu sind, stellte eben so deutlich die erwerbende Classe im Staate vor, die sich ebenfalls nur mit Gegenständen des Eigennutzes beschäftiget und ihr Geschäft nur mechanisch und ohne Rücksicht auf den letzten Endzweck des Staates treibt, wie Eigennutz und Ehrgeitz ihren Endzweck blindlings, ohne Hinsicht auf das höchste Wohl des Menschen, verfolgen.

So wie nun das Innere des Menschen eine Republik im Kleinen darstellt, so stellt der vollkommene Mensch nichts anders, als das Bild einer vollkommenen Staatsverfassung, dar. Er wird nach eben den Regeln und durch eben die Einrichtungen tugendhaft und glücklich, welche in der bürgerlichen Gesellschaft Sittlichkeit und Wohlstand erzeugen. Nun beruhte, nach Plato, die beste Staatsverfassung auf zwey Gründen: erstlich darauf, daß jedes Glied der bürgerlichen Gesellschaft, besonders die drey Hauptbestandtheile derselben, dasjenige wirklich sind, was sie seyn sollen, und dasjenige wirklich thun, wozu sie bestimmt sind; und zweytens: daß sie mit einander in der vollkommensten

Harmonie wirken. Aber diese zweyte Bestimmung ist selbst wieder eine Folge der ersten; besonders, wenn noch die Einschränkung hinzu kommt, auf welcher Plato so oft besteht, daß jeder im Staate nur sein eigenes Geschäft treiben und nie in das Geschäft des Andern eingreifen soll. Denn nie wird Zwistigkeit in einer Gesellschaft seyn, wo jeder, zufrieden mit der Art, wie der Andere sein Geschäft treibt, seine eigene Bestimmung vollkommen erfüllt. Wenn nun im Menschen auf gleiche Weise seine Vernunft wirklich einsichtsvoll ist, und in der That alle seine Thätigkeiten regiert; wenn sein instinktartiger und durch körperliche Kräfte und Leibesübungen gestärkter Muth, auf das Geboth der Vernunft, und auf dieses allein, wirklich die äußeren Feinde des Rechts, selbst mit Aufopferung des Lebens, bestreitet, und die innern Feinde desselben, die unmäßigen Begierden, im Zaume hält; wenn endlich der immer geschäftige Trieb nach Vergnügen, der sich bald in die Begierde nach Eigenthum und Erwerb, bald in die nach ehrenvollen Unterscheidungen ausbildet, der Vernunft in den Schranken, welche diese ihm setzt, willig gehorcht, und wenn, eben durch eine solche beschränkte und doch vollständige Wirksamkeit der verschiednen Begehrungskräfte, die vollkommenste Harmonie unter ihnen entsteht: was kann dieser Mensch anders, als tugendhaft und glückselig zugleich seyn? Er ist tugendhaft; denn als vernünftig, und durch Vernunft in allem geleitet, be-

ſitzt er zuerſt gewiß Klugheit; er beſitzt Mäßigung, weil ſeine Begierden unter der Herrſchaft der Vernunft ſtehn; er iſt tapfer, weil er inſtinktartigen Muth hat, der, immer durch die Vernunft geleitet, nur das Unrecht bekämpft, und durch den Endzweck des allgemeinen Beſten beſeelt wird. Aber wer dieſe drey Tugenden beſitzt, dem fehlt gewiß die vierte, die Gerechtigkeit, nicht, welche gleichſam die Vollendung und das Reſultat derſelben iſt, wenn ſie, vereinigt, im äußern Verkehr mit andern Menſchen, in dem geſellſchaftlichen Leben wirken. Eben dieſer Menſch iſt aber auch glückſelig; denn der Zuſtand ſeines Geiſtes iſt dem Zuſtande der höchſten Geſundheit in ſeinem Körper ähnlich, da jeder Theil ſeiner geiſtigen Natur genau ſo gebildet iſt, wie es dieſe Natur erfordert, und die Funktionen vollkommen verrichtet, welche den Bedürfniſſen derſelben entſprechen. Und durch die Harmonie der verſchiedenen Triebe iſt ihm zugleich ein andres Hauptſtück der Glückſeligkeit geſichert: der innere Friede und die Zufriedenheit mit ſich ſelbſt. So findet ſich alſo am Ende gleichſam von ſelbſt die unſchätzbare Wahrheit, daß die Tugend nicht bloß deßwegen achtungswerth und die Gerechtigkeit Pflicht ſey, weil ſie im geſellſchaftlichen Leben, wenigſtens im Durchſchnitte, den Menſchen die größten äußerlichen Vortheile verſchaffen, ſondern auch darum, weil beyde, auch noch verborgen liegend in dem Innern des Menſchen, und nie, weder durch Achtung Anderer n[illegible]

durch äußere Vortheile belohnt, doch seine Glückseligkeit oder sein höchstes Gut ausmachen.

Dieses so von mir entwickelte Princip der Platonischen Moral ist ohne Zweifel an sich und in der Befriedigung, welche es dem gemeinen Menschensinne gewährt, dem Aristotelischen vorzuziehn. Aber in Absicht des Beweises von seiner Wahrheit und Zulänglichkeit, in Absicht der Deduktion, durch welche Plato auf dasselbe führt, hat es eben so große Mängel. Aristoteles Princip enthielt eine Metapher, Plato's seines ist auf eine Allegorie gebaut. Und Vergleichungen, so glücklich die Bilder gewählt, und so passend in der Anwendung sie ausfallen mögen, können doch immer nur dazu dienen, die verglichnen Sachen deutlicher zu machen, aber nie zu beweisen, daß sie sich wirklich so verhalten. Die menschliche Natur mußte also an sich und ohne Rücksicht auf irgend einen noch so nahe mit ihr verwandten Gegenstand untersucht werden, wenn das oberste Princip ihrer Sittlichkeit mit philosophischer Schärfe aufgesucht werden sollte. Und was ist denn der Staat, durch dessen Vergleichung mit dem einzelnen Menschen die moralische Tugend des letztern erkannt werden soll? Nichts anders, als eine Sammlung vieler Menschen, eine größere oder geringere Anzahl von Individuen, mit einander vereiniget. Was ist also ein glücklicher Staat anders, als einer, in welchem die einzelnen Menschen, die ihn ausmachen, glückselig sind? Und was ist ein gerech-

ter Staat anders, als ein Staat, deſſen Bürger gerecht und tugendhaft ſind, und wo beſonders die Regierung, als angenommene Repräſentantin der ſämmtlichen Bürger und Erklärerin ihres Willens, durch die allgemeine Tugend gleichſam gezwungen wird, auch in den ihr allein übertragenen Geſchäften, beſonders in dem Verfahren gegen Auswärtige, gerecht zu ſeyn. Wie iſt es alſo möglich, von der Gerechtigkeit oder Glückſeligkeit eines Gemeinweſens zu urtheilen, wenn man nicht ſchon weiß, was es ſey, das den einzelnen Menſchen tugendhaft und glücklich mache. Es wäre alſo weit natürlicher, die Unterſuchung über die vollkommenſte Staatsverfaſſung auf die von dem vollkommenſten Menſchen folgen zu laſſen, als den entgegengeſetzten Weg, welchen Plato gewählt hat, einzuſchlagen. In der That muß er bey demſelben den Beweis, daß er mit ſeinem Staatsgebäude Gerechtigkeit und Glückſeligkeit in ſeinem Gemeinweſen errichtet habe, entweder ſchuldig bleiben, oder nur durch eine petitio principii führen. Ich habe ſchon oben bemerkt, daß, nur durch die glückliche Zuſammentreffung einer willkürlichen oder doch unbewieſenen Eintheilung des menſchlichen Begehrungsvermögens mit den, in der That weſentlichen und nothwendigen Abtheilungen der Staatsbürger, die Vergleichung zwiſchen Staat und Menſch ſo gut von ſtatten gehet und einen Schein von wahrer Analogie bekömmt.

Ich setze noch hinzu, daß zur Vollkommenheit eines Moralprincips zwey Erfordernisse gehören: einmahl, daß es deutlich zeige, warum die Tugend gut und die Pflicht verbindlich sey; zum andern, daß sich die einzelnen Pflichten mit Leichtigkeit aus ihm herleiten lassen. In Absicht des ersten Puncts ist der Vorzug offenbar auf der Seite des Platonischen Princips. Es ist weit augenscheinlicher, daß der vollkommene Zustand dessen, worin das Wesen des menschlichen Geistes bestehet, besonders in Absicht seiner Thätigkeit, in welcher er sich vornehmlich als Geist zeigt, verbunden mit der vollkommensten Harmonie dieser wesentlichen Bestandtheile, seine Glückseligkeit gründe und sein höchstes Gut ausmache, als daß diese Glückseligkeit darauf beruhe, und der höchste Zweck des Menschen darein zu setzen sey, ein gewisses Mittel zwischen zwey Extremen in allen Handlungen zu beobachten.

In Absicht des zweyten Punctes bleibt das Platonische Princip hinter dem Aristotelischen zurück. Es würde dem Plato schwer geworden seyn, ein vollständiges Recht der Natur und eine vollständige Ethik aus seiner Harmonie herzuleiten. Dem Aristoteles aber gelingt es, bis auf einige Ausnahmen, sehr wohl, die verschiednen Tugenden und Pflichten aus der Mäßigung herzuleiten: weil in der That, wie ich schon gesagt habe, bey einem eingeschränkten Geschöpfe, auch jede Thätigkeit be-

ſchränkt ſeyn muß, wenn ſie nicht unvernünftig und ſchädlich ſeyn ſoll.

Aber nun, abgeſehen von den Mängeln des Beweiſes, auf welchen Plato ſein Princip gründet, und abgeſehen von denjenigen Eigenheiten desſelben, von welchen noch nicht allgemein anerkannt iſt, ob ſie wirklich in der menſchlichen Natur oder von willkürlichen, in der griechiſchen Sprache und Philoſophie gemachten, Abſonderungen ihren Urſprung haben; ſo ſcheint mir allerdings das Platoniſche Princip unter allen, welche, ſeit der Einführung der Philoſophie, in der Welt aufgeſtellt worden ſind, eines der haltbarſten und befriedigendſten zu ſeyn. Keine feſtere und ſolidere Grundlage kann man der Tugend geben, als wenn man ſie als den vollkommenen Zuſtand und die Geſundheit des Geiſtes darſtellt; keine größere Uiberzeugung kann man im Menſchen erwecken, daß die Tugend, vermöge ihres Weſens, dazu geeignet ſey, ſeine Glückſeligkeit und ſeinen letzten Zweck auszumachen, als wenn man ihm ſagt, daß ſie für ſein eigenthümliches Selbſt eben dasjenige ſey, was die vollkommene Geſundheit für ein mit ihm ſehr nahe verwandtes, aber doch von ihm unterſchiedenes und nur auf ihn Einfluß habendes Object, für ſeinen Körper iſt. Und was kann in der That, da die Tugend nur eine Beſchaffenheit der menſchlichen Natur iſt, nur aus ihr allein erkannt werden kann, uns einen Begriff von ihr geben, als wenn wir ir-

gendwo einen Menſchen auffänden, der nach demjenigen Theile, welcher ihn eigentlich zum Menſchen macht, d. h. nach dem, was in ihm geiſtig und frey iſt, zur völligen Reife gelangt wäre, ohne etwas von ſeiner urſprünglichen Integrität zu verlieren: oder wenn wir uns aus unſern Begriffen ein ſolches Ideal von einem Menſchen zu bilden ſuchen.

Es iſt wahr, es bleibt hier noch die Schwierigkeit der Freyheit übrig. Nicht dieſe ganze innere Vollkommenheit des Menſchen, welche doch alsdann zu ſeiner Tugend mit gehört oder bey ihr vorausgeſetzt wird, hängt von ihm ſelbſt und von ſeinen freyen Handlungen ab; ſo wenig, als der richtige und ſchöne Bau ſeiner Glieder und der Lauf ſeiner Säfte von ihm abhängt. Aber dieſe Schwierigkeit iſt in allen Syſtemen vorhanden: und die ſo oft von den griechiſchen Philoſophen aufgeworfene, aber ſelten von ihnen anders als ſophiſtiſch beantwortete Frage: ob die Tugend gelehrt und erlernt werden könne, oder ein Geſchenk der Natur und des Himmels ſey, wird auch gründlichern Unterſuchern immer große Schwierigkeiten entgegenſetzen. Allerdings iſt die menſchliche Tugend ein Gemiſch von Natur und Freyheit, von natürlichen Anlagen und vorſätzlichen Erwerbungen. Was hülfe es, dieß in der Theorie zu leugnen, da es die Erfahrung ſo laut prediget. Wie kann jemand zur Tugend der Klugheit gelangen, der blödſinnig iſt?

Und der wirklich weise Mann ist gewiß zugleich auch ein Mann von Talenten. Gerechtigkeit wird ohne Wohlwollen nicht lange bestehen, und auf das Wohlwollen hat die angebohrne größere oder geringere Empfindlichkeit des Herzens Einfluß. Wie sehr die Tapferkeit von dem Bewußtseyn körperlicher Stärke, von einem gewissen Laufe der Säfte, oder von einer natürlichen Hitze des Temperaments abhängt, ist von den größten Männern, welche diese Tugend geübt haben, anerkannt worden, und wird von den Griechen noch deutlicher anerkannt, welche eine Tugend haben, die sie Tapferkeit nennen, und einen sinnlichen Trieb, den sie zwar mit einem andern Nahmen belegen, den wir aber nicht anders, als ebenfalls durch Muth, ausdrücken können.

Da ich also von der Unvollkommenheit, daß sich in dieser Gesundheit des Geistes, oder in dieser Harmonie der Seelenkräfte, oder wie man sonst die vollkommenste Verfassung des innern Menschen nennen will, dasjenige, was frey und im eigentlichen Verstande sittlich ist, von dem, was Gabe der Natur oder Geschenk des Glücks ist, nicht rein absondern läßt, weniger beleidiget werde, weil ich dieß nicht für einen Fehler des Platonischen Princips, sondern für einen Mangel der menschlichen Erkenntnißkraft halte; so schließt sich, ich gestehe es, mein eigenes Moralsystem an das Platonische, so wie ich es wenigstens verstehe und auslege, auf

das vollkommenste an. Der Mensch, dessen Geist und Herz unverstümmelt, reif und gesund ist, handelt, glaube ich, immer tugendhaft, diese Vollkommenheit seines Innern mag auch herkommen, woher sie wolle. Seine Handlungen werden immer als frey angesehen werden können, wenn es auch die Disposition des Gemüthes, woraus sie entstehen, nicht wäre. Denn welche Handlungen des Menschen würden für moralisch gelten können, wofern sie ihm nur alsdann als freyem Wesen zugerechnet werden könnten, wenn der gesammte Zustand seiner Natur, von dem sie stets mehr oder weniger bestimmt werden, sein eignes Werk und von seiner Freyheit durchaus abhängig wäre.

Wenn nun aber der Mensch diese ihm zu Theil gewordene Vollkommenheit des Geistes nebst deren Einfluß auf seine Handlungen mit Bewußtseyn erkennt, so erkennt er zu gleicher Zeit, daß, freywillig und vorsätzlich an der Erhaltung und Vermehrung jener Vollkommenheit zu arbeiten, eben mit zu der Tugend gehöre, und daß, da jene Arbeit vornehmlich nur durch stete Wiederhohlung solcher Handlungen, welche jenem intellektuellen und moralischen Charakter der Seele gemäß sind, geschehen kann, er diese Handlungen als Pflichten ansehen müsse.

Die Tugend wird nähmlich nach diesem Systeme zur Pflicht, insofern sich der Mensch entweder einen Höhern denkt, der sein Gesetzgeber wäre und

nun nach der Kenntniß ſeiner Natur und der mit ihr bis jetzt vorgegangenen Entwickelung ihm vorſchreiben ſollte, was er ſeiner Natur und alſo ſeiner Beſtimmung gemäß zu thun hätte; oder inſofern er in ſich ſelbſt ein zwiefaches Weſen erkennt, ein höheres, weiſeres und eben deßwegen zum Geſetzgeben und Regieren geſchicktes, dergleichen wirklich die Vernunft iſt, und ein niedrigeres, unweiſeres und zum Gehorchen beſtimmteres, wofür wir die geſammte Sinnlichkeit und insbeſondere die ſinnlichen Begierden halten. In dieſem Falle alſo würde das, was für den Menſchen nur Tugend, d. h. Vollkommenheit und Glückſeligkeit iſt, für den Höhern Geboth, für den Gringeren Zwang und Gehorſam werden.

III.

Beurtheilung

des Stoiſchen Princips.

Nach dem Plato und Ariſtoteles und deren Schülern haben keine philoſophiſchen Secten unter den Griechen die Moral ſorgfältiger bearbeitet, und mehr Anhänger ihres Syſtems gefunden, als die Stoiſche und Epikuräiſche. Beyde haben neue Begriffe in Umlauf gebracht, neue Unterſuchungen veranlaßt, und dadurch auf den Fortgang der Wiſſenſchaft einen weſentlichen Einfluß gehabt. Die Stoiker haben ohne Zweifel dieſe letztere im Alterthume am meiſten vervollkommnet, und, welches ein noch größeres Verdienſt iſt, ſie mit dem meiſten Erfolge der moraliſchen Verbeſſerung ihrer Zeitgenoſſen gelehrt Ihre Dialektik iſt zwar äußerſt ſophiſtiſch, und durch dieſelbe wird zuweilen auch ihre Moral angeſteckt. Sie haben, was ihnen die Peripatetiker

ker, beständig vorwarfen, unnöthiger Weise, eine neue Kunstsprache in die Sittenlehre eingeführt, und bestreiten oft Sätze ihrer Vorgänger mit großer Heftigkeit, die sie nur auf eine veränderte Weise ausdrücken. Man muß ihnen indeß zugestehen, daß sie in der Aufsuchung der Principien einen viel geradern, festern und dem Zwecke gemäßern Weg einschlagen, als Plato und Aristoteles, daß sie zuerst die verschiedenen Neigungen, Leidenschaften und moralischen Verhältnisse genau unterscheiden und mit Schärfe und Kürze definiren, daß sie zuerst die in der That sehr wichtige Unterscheidung zwischen πρέπον und ἀγαθὸν oder, wie Cicero es ausdrückt, zwischen honestum und decorum machen, durch welche die beyden Haupt-Classen der Tugenden, die, welche Tugend sind wegen der Wirkungen, die sie hervorbringen, und die, welche es sind wegen des Charakters, aus welchem sie herstammen, von einander abgesondert werden, daß sie endlich das erste vollständige und systematische Lehrbuch der Sittenlehre geliefert haben, von welchem uns Cicero in seinen Officiis wenigstens den Umriß und die vornehmsten Hauptstücke aufbehalten hat.

Es ist ferner unleugbar, daß die Stoiker mehr, als andre Philosophen, auf die Ausübung der Sittenlehre gedrungen, daß mehrere ihrer Lehrer und Schriftsteller die vorzügliche Gabe besessen haben, die Vorschriften derselben anschaulich für den Verstand und für das Herz eindringlich zu machen

daß sie unter ihren Anhängern selbst wahre Tugendhelden aufzuweisen haben, und daß, besonders in Rom und in den späteren Zeiten, sie vornehmlich und ihre Sittenlehre dem einreißenden Sittenverderbnisse widerstanden und die wenigen großen Männer, welche dieß Zeitalter vor dem allgemeinen Abscheu und der Verachtung schützen, gebildet haben. —

Die Principien dieser Secte lernt man am vollständigsten aus Cicero's drittem Buche de finibus und aus den Büchern de Officiis kennen, welche letzteren, wo nicht immer die Worte, doch den Geist des Stoischen Systems enthalten; und ihre Methode die praktische Moral zu lehren zeigt sich in den Schriften des Antonin und des Epiktet, zweyer Männer, von denen der eine auf der höchsten Stufe des größten Staates, als sein Oberhaupt, der andere auf der niedrigsten, als Sklave, stand, in ihrem vortheilhaftesten Lichte. Der Ernst und die Würde des Ersten, der innigste Antheil, den sein eignes Herz an den Vorschriften der Sittenlehre und den Tröstungen der Religion nimmt, die aus einer großen Welterfahrung geschöpften Beobachtungen des menschlichen Lebens, verbunden mit einem äußerst spekulativen und tiefsinnigen, aber doch nicht sophistischen Kopfe, geben seinen Selbstgesprächen, wenigstens nach meiner Erfahrung, eine so hinreißende Gewalt über den Geist und das Herz des Lesers, als kaum irgend eine moralische Schrift

bey mir bewiesen hat. Ich habe oft zu ihnen als zu einer Arzeney, bey Anfällen meiner Seelenkrankheiten, meine Zuflucht genommen; ich habe oft aus ihnen Trost bey Aengstlichkeiten und Verlegenheiten geschöpft, die mein Gemüth mit dem des guten Kaisers gemein zu haben schien. Bey dem Epiktet, von dem ich besonders seine vom Arrian gesammelten Vorlesungen in Gedanken habe, kommt zu der Würde und dem Herzlichen des Vortrags noch ein gewisser ihm eigenthümlicher Witz, eine oft ganz neue und originelle Darstellung der moralischen Lehren, ein Herablassen zu den besondern und kleinsten Verhältnissen des gesellschaftlichen Lebens, verbunden mit dem Scheine so vieler Gutmüthigkeit, hinzu, daß er zuweilen ergötzt, noch öfter den Verstand interessirt und das Herz erwärmt, und den Leser fast immer in der Disposition tugendhaft zu seyn zurückläßt; — das Kennzeichen, wie Rousseau sagt, von einem wahrhaft vortrefflichen Buche. Ich sage nichts vom Seneca, den ich als Schriftsteller hier nicht zu schildern die Pflicht habe, als Moralisten aber für viel weniger bedeutend, als jene beyden Männer, halte.

Und nun auf das System der Stoiker selbst zu kommen, welches ich kurz zu entwickeln gedenke; so ist sein erster, und in der That ein großer Vorzug vor den Systemen des Plato und Aristoteles: daß der Weg, welchen es einschlägt, um zu den Principien der Sittenlehre zu gelangen, der

Natur der Sache weit gemäßer und eben deßwegen weit fähiger ist, Uiberzeugung zu bewirken. Es untersucht, wie es in der That seyn muß, da die Entstehung und das Wesen der menschlichen Tugend gefunden werden soll, die menschliche Natur selbst, und zwar wählt es die mir hier vorzüglich schicklich scheinende Art der Untersuchung, welche ich an einem andern Orte *) die philosophisch-historische genannt habe. Die Stoiker fangen an, den Menschen gleich nach seiner Geburt zu beobachten, und beschreiben gleichsam seine Naturgeschichte, indem sie die verschiedenen Stufen seiner Entwickelung durchgehen, bis sie endlich zu derjenigen gelangen, wo der Mensch fähig wird, zu erkennen, was Tugend ist, deren Werth zu schätzen, und alsdann alle andern Gegenstände seiner Begierden gegen dieses höhere Gut entweder gänzlich zu verachten und bey Seite zu setzen, oder sie ihm wenigstens dergestalt unterzuordnen, daß sie nicht mehr den Nahmen des Guten für ihn verdienen.

Jedes neugebohrne Kind, sagt der Stoiker, bringt wie alle lebendigen Geschöpfe, die Selbstliebe mit auf die Welt, einen von allem Einflusse sinnlicher Lust und sinnlichen Schmerzens unabhängigen Trieb, sich selbst, seinen Körper und so viel

*) Siehe in meinen Versuchen die Abhandlung: Uiber die Kunst zu denken. Th. 2. S. 230.

es von seinem Wesen erkennt, in seiner Integrität zu erhalten, und dasjenige, welches dasselbe zerstören oder verstümmeln kann, abzuwehren. Es strebt, wie wir aus deutlichen Zeichen sehen, nach Leben und Fortdauer, und es flieht vor dem Tode und der Verletzung. Es sucht die Hülfsmittel des erstern an der Brust seiner Mutter, und verbirgt sich vor dem andern in ihren schützenden Armen.

Die Natur hat nähmlich dadurch für die Thätigkeit des Menschen gesorgt, daß sie ihm, von seinem ersten Entstehen an, gewisse Dinge und gewisse Zustände seiner selbst als solche angewiesen hat, welche er durchaus vorziehen und andre, welche er jenen nachsetzen, und, wenn nicht höhere Endzwecke ihn hindern, verwerfen muß. Wie könnte er thätig seyn und handeln, wenn er nicht nach gewissen Gegenständen strebte, und andre vermeiden wollte? Und wie könnte er nach etwas streben, wenn ihm alles gleichgültig wäre? Und ohne Thätigkeit wäre der Mensch nicht einmahl ein lebendiges Geschöpf, und noch viel weniger des geistigen Lebens und der Tugend fähig.

Diese von der Natur selbst den Menschen empfohlenen Dinge nennen sie ziemlich unnatürlich primæ naturæ, theils, um sie nicht Güter nennen zu dürfen, unter welche sie selbige durchaus nicht gerechnet haben wollen; theils, um die Begierde darnach und den Abscheu vor ihrem Gegentheile, von Lust und Schmerz der Sinne, ganz

unabhängig zu machen, und sie als ein unmittelbares Werk der Natur darzustellen.

Zu diesen Primis naturae gehören, wie ich schon gesagt habe, zuerst die Gegenstände der Selbstliebe: und unter diesen ist es die Liebe zum Leben, welche sich am frühesten entwickelt. So wie der Mensch seinen Körper und dessen Theile kennen lernt, dehnt er seine Selbstliebe auf diese alle aus, wünscht die unverstümmelte Erhaltung derselben, und erschrickt vor dem Gedanken, einen davon zu verlieren oder verunstaltet zu sehen. Er wünscht noch mehr; er wünscht sich einen gesunden, einen behenden und wohlgestalteten, und einen starken Körper, und bekommt hingegen einen Abscheu vor Krankheit, und ein Mißfallen an Unbehülflichkeit und Schwäche. Bald lernt er auch an seinem äußern Zustande, dessen Einfluß auf sich selbst er gewahr wird, Unterschiede machen: und es ist ebenfalls die Natur, welche ihn antreibt, Wohlhabenheit und Glück der Armuth und dem Unglücke vorzuziehn.

Auf die Selbstliebe folgt zweytens, und nach ihr entwickelt sich beynahe zuerst der Trieb zur Geselligkeit. Schon das Kind schreyet und ängstet sich, wenn es allein ist, und wird erst wieder ruhig, wenn Menschen zu ihm kommen. So bald der Knabe die Kinderstube verläßt, ist ihm die Einsamkeit verhaßt und freudenleer, und nur in Gesellschaft, und vornehmlich in der Gesellschaft

anderer Kinder, findet er Vergnügen und Zeitvertreib. So ist der Mensch auf allen Stufen seines Alters, wofern nicht andere Triebe den Trieb zur Geselligkeit durchkreuzen, oder die Vernunft ihn einschränkt. Er sucht den Umgang, sobald er kann, und die Einsamkeit nur, wenn er muß. Nunmehr wünscht er auch, von andern Menschen geliebt zu werden: und er wird gewahr, daß der Zustand desjenigen, welcher von liebevollen Freunden und Verwandten umgeben ist, dem Zustande eines Andern weit vorzuziehen sey, der sich nur in der Gesellschaft gegen ihn kaltsinniger oder ihm übelwollender Personen befindet. Bald fängt er auch selbst an, einige Personen mehr als andere zu lieben, und auf diese trägt er alle Wünsche seiner Selbstliebe über. Auch sie wünscht er, gesund, wohlhabend und glücklich zu sehen, und ihre Krankheit und Noth erregt seinen Abscheu. Noch mehr: er verlangt selbst, ihnen jenen Wohlstand zu verschaffen und diese Noth von ihnen abzuwehren. Und diese Bemühung gibt der Liebe in seinen Augen erst den rechten Werth. So lehrt ihn nach und nach die Natur, daß im Wohlwollen selbst eine Süßigkeit liege, und daß er also, auch um seiner selbst willen, die Zuneigung und das Wohlthun gegen andre Menschen, dem Hasse und der Beleidigung derselben vorziehen müsse.

Mit dem Triebe der Geselligkeit hängt die Neigung zur Herrschaft, und der Abscheu vor Un-

terwürfigkeit und Sklaverey zusammen. Wir werden gewahr, daß, was wir von der Liebe anderer Menschen nicht erwarten dürfen, uns unser Ansehn über sie verschaffen kann, und was wir von ihrem Hasse nicht zu fürchten haben, wir von ihrer Verachtung leiden können. Eben also, weil wir den Umgang und folglich die Menschen überhaupt lieben, wünschen wir über sie etwas erhaben zu seyn, um uns gleichsam in dem Gedränge unter ihnen gemächlicher zu befinden, und einen größern Spielraum zu haben: eben, weil wir uns andern Menschen zu nähern wünschen, sehen wir uns ungern unter dieselben erniedriget, weil dieß sie unfehlbar von uns entfernt.

Nun folgt drittens die Wißbegierde, ein unleugbarer Naturtrieb. Schon der Knabe verlangt immer etwas Neues zu sehen, zu hören, zu erfahren: und es wird ihm die Zeit lang, wenn er sich lange unter denselben Personen und Gegenständen befindet. Dieß ist die Ursache, warum er die Straße der Stube, und das freye Feld dem Hause vorzieht. Auch der erwachsne Mensch sucht im Umgange vornehmlich das Vergnügen, von neuen Vorfällen Nachricht zu bekommen, oder ihm unbekannte Personen kennen zu lernen, kurz Thatsachen für seine Erfahrung, oder Bilder für seine Imagination, den Stoff seiner Erkenntniße, einzusammeln: und ein Gespräch in welchem er nichts erfährt, als was er schon längst gewußt hat,

wird ihm bald lästig; so daß er entweder die Gesellschaft verläßt, oder zum Spiele seine Zuflucht nimmt, welches ihm zwar nicht neue Kenntniße verschafft, aber ihn doch mit abwechselnden Ideen unterhält.

Dieß ist nur ein kleiner Zweig des großen Stammes der Wißbegierde. Der Mensch zieht von Natur die Wissenschaft der Unwissenheit vor. Er lernt gern, wenn es ihm nur nicht viele Mühe kostet, und er vergißt ungern, was er einmahl gelernt hat. Ein mathematischer oder philosophischer Satz, den er wirklich versteht, ein Beweis, dessen Schlußkraft er wirklich einsieht, macht auch dem gemeinsten Manne Vergnügen.

Mit der Wißbegierde steht das Gefühl des Schönen und Anständigen und das Verlangen darnach in Verbindung. Der Mensch ist unter allen lebendigen Geschöpfen das einzige, welches, in Gestalten, Bewegungen und Tönen, Ordnung, Uibereinstimmung und Harmonie wahrnimmt, und von diesen Eigenschaften angezogen wird, so wie er hingegen Unregelmäßigkeit, Ungestaltheit und Disharmonie mit Mißfallen empfindet.

Dieses Gefühl von Schönheit und Anstand trägt er endlich auch auf seine Handlungen über, und gibt, (noch immer nicht durch Tugend, sondern nur vermöge eines Naturtriebes), einer regelmäßigen, gesetzten und schicklichen Aufführung vor einer unordentlichen, leichtsinnigen und unschicklichen den Vorzug.

Um dieß beſſer zu verſtehen, ſagen die Stoiker, muß man noch Folgendes bemerken. Unter den Dingen, welche die Natur den Menſchen urſprünglich empfohlen, und ihrem Gegentheile vorzuziehen angewieſen hat, gibt es wieder einen von ihr ſelbſt veranſtalteten Unterſchied des Ranges und der ihnen gebührenden Schätzung. Geſundheit, z. B. Behendigkeit und Stärke ſind, jedes für ſich, wünſchenswerthe Eigenſchaften des Körpers. Aber jedermann, welcher der Natur folgt, wird mehr darnach ſtreben, einen geſunden, als einen geſchmeidigen und gewandten Körper zu haben, und mehr darnach, behend als ſtark zu ſeyn. Es iſt dem Menſchen mehr daran gelegen, ein bequemes Auskommen zu erwerben, als großen Ruhm zu beſitzen. Uiberdieß hat zweytens die Natur manche jener aufgezählten Vortheile mit einander in Widerſpruch gebracht, ſo daß ſie nicht zugleich erreicht werden können. Die Geſundheit leidet zuweilen unter den Leibesübungen, welche den Körper geſchickt machen ſollen. Wer nach Ruhm trachtet, muß oft dem Reichthume entſagen. Die Befriedigung der geſelligen Neigungen iſt nicht immer mit den Forderungen der Selbſtliebe verträglich. Und wer ſeinen Durſt nach Wiſſenſchaft ſtillen will, muß zuweilen etwas von ſeiner Geſundheit, und viel von den geſellſchaftlichen Vergnügungen aufopfern.

Nun kommt es alſo bey dem Menſchen, der alle dieſe Triebe in ſich vereiniget hat, darauf an,

eine geschickte Auswahl zu treffen. Er muß zuerst, nach den Anlagen und folglich den Anweisungen seiner Natur, jeden der genannten schätzbaren Gegenstände wirklich schätzen, dessen Gegentheile vorziehen, und wenn ihn nichts daran hindert, zu erlangen suchen. Er handelt der Natur gemäß, wenn er alle mögliche Sorgfalt auf seine Gesundheit wendet, wenn er seinen Körper sowohl zu verschönen, als zu stärken bemüht ist, wenn er sich um Vermögen und einen höhern Rang in der Welt bewirbt; wenn er sich viele Menschen zu Freunden zu machen sucht, wenn er seine Wißbegierde und selbst eine unschuldige Neugierde zu befriedigen strebt, wenn er endlich in Kleidern, Hausgeräthe und allem, was ihn umgibt, das Schöne und Elegante dem Gemeinen und Alltäglichen vorzieht. Er muß aber nun, zweytens, in seiner Schätzung dem Maße des Werthes folgen, welchen die Natur diesen Vortheilen gegeben hat. Er muß also einmahl auf die Erwerbung derjenigen mehr Zeit und einen größeren Eifer wenden, welche, nach den unverdorbenen Antrieben der Natur, für ihn wichtiger und angelegener sind. Er muß mehr darum bekümmert seyn, seinen Körper unverstümmelt und seine Gesundheit unverletzt zu erhalten, als in ritterlichen und andern, zum Vergnügen in die Gesellschaft eingeführten, Leibesübungen große Geschicklichkeit zu erwerben, oder die, welche er hat, zu zeigen. Er wird alle Gelegenheit wahrnehmen,

ſich der Armuth zu entreißen oder ſeine Einkünfte zu vermehren; aber er wird noch viel lebhafter dahin ſtreben, durch den Ruf eines ehrlichen Mannes, ſich die Achtung und Liebe ſeiner Mitbürger zu verſchaffen. Der Wißbegierige wird, wenn ihn höhere Pflichten nicht abrufen, ſich gern in der Einſamkeit ſeinen Büchern und der Meditation widmen; aber ſobald er einem Nothleidenden beyzuſtehen hat, oder durch ſeine Berufsarbeiten, von denen er mit den Seinigen lebt, andere weniger reitzende Geſchäfte zu beſorgen aufgefordert wird, oder endlich dem Staate im Felde oder im Rathe dienen ſoll: ſo wird er ſeine geliebten Bücher und Werkzeuge ohne Widerwillen verlaſſen. Solange indeß mehrere oder alle dieſe ſchätzenswürdigen Gegenſtände mit einander, wenn gleich mit einer großen Unterordnung derſelben, und einem großen Unterſchiede der auf ſie gewandten Zeit und Mühe, ſich vereinigen laſſen, ſo wird er nach allen in dem Verhältniſſe ihres Werthes trachten. Wenn nun aber dieß durchaus unmöglich iſt, und der Beſitz des einen die Erwerbung des andern ausſchließt; ſo wird er bereitwillig den geringern Werth dem größern aufopfern.

Und hierdurch (um auf die erſte Veranlaſſung dieſer ganzen Unterſuchung über den verſchiedenen Werth der primorum naturae, — welches man vielleicht durch urſprüngliche Naturdinge überſetzen könnte, — wieder zurück zu kommen), wird es begreiflich, wie in der menſchlichen Aufführung

eine Ordnung und Schicklichkeit, durch die bloße Befolgung der Naturtriebe, Staat finden könne. Sie besteht nähmlich in der gehörigen Auswahl, Unterordnung, Vereinigung und gegenseitigen Ausschließung der mehr oder minder schätzbaren Gegenstände derselben, und in einer harmonischen Reihe von Bestrebungen nach ihrer Erwerbung, die an Dauer, Eifer und darauf gewandten Kräften und Hülfsmitteln jenen Verhältnissen angemessen sind.

Und zu dieser Regelmäßigkeit der Aufführung, sagen die Stoiker, fordert uns ebenfalls ein Naturtrieb auf, — ein Zweig des Schönheits-Triebes, der, welcher sich am spätesten unter allen entwickelt, aber auch der edelste unter allen ist. Dieser Trieb, weit entfernt Tugend zu seyn, mit welcher er auch sogar der Art nach nichts gemein hat, bringt doch etwas hervor, was in den Augen des großen Haufens Ausübung der Tugend zu seyn scheint. Die Stoiker nannten es καθήκοντα, welches Cicero durch officia übersetzt hat, und welches wir gewohnt sind durch Pflichten oder pflichtmäßige Handlungen zu übersetzen. Wir hätten aber besser gethan, wenn wir uns an das Griechische gehalten, und es schickliche Handlungen genannt hätten. Es scheint uns im höchsten Grade widersinnig, wenn wir vom Cicero hören, daß die Stoiker die officia, eben das, wovon sein vortreffliches Werk handelt, und über welches hinaus wir uns nichts höheres an Sittlichkeit zu denken wissen,

unter die Dinge rechnen, welche weder gut noch böse sind, welche nichts zur Glückseligkeit (beatitudo) beytragen, und mit den Gegenständen aller andern Naturtriebe, mit Reichthum und Macht, in gleichem Range stehen. Die Paradoxie dieses Satzes würde uns weniger auffallend, wenn wir officia durch das Schickliche oder Anständige in dem Betragen ausgedrückt hätten. Auch wir sind gewohnt, Schicklichkeit und Anstand von der Tugend zu unterscheiden und unter dieselbe herabzusetzen. In der That sehen wir Menschen, die nichts weniger, als reine Tugend, besitzen, durch Erziehung, Stand, Ehrgefühl und die feinen Sitten des Zeitalters, dergestalt in ihrer Aufführung geregelt werden, daß diese in der Welt für untadelhaft angenommen wird.

Aber wie entsteht nun endlich dieses so seltene und so schwer zu erklärende Produkt, Tugend? Es entsteht allerdings auf eben diesem bisher verfolgten Wege, wenn wir noch einen Schritt weiter gehen. Aber dieser eine Schritt bringt uns in eine ganz neue Welt. Die Vernunft erscheint, übersieht nun diesen ganzen großen Bau der Natur, welchen sie im reif gewordenen Menschen vollendet hat, bestätiget nun durch Einsicht und Uiberzeugung, was der Mensch zuvor von der Natur gelernt, und gleichsam blindlings angenommen hatte. Sie erkennt den Vorzug der von der Natur dem Menschen empfohlnen Gegenstände vor denjenigen, gegen

welche dieſe ihm einen Abſcheu eingeflößt hat, und ſie geſteht den erſtern einen gewiſſen Werth zu. Sie ſieht ein, daß, wenn dem Menſchen alles gleichgiltig, er eben ſo gerne krank als geſund, verachtet als geehrt wäre, wenn ihm weder an geſellſchaftlichen Freuden, noch an Wiſſenſchaft und Wahrheit etwas gelegen wäre, wenn er die Liebe Andrer nicht ſchätzte, niemanden ſelbſt liebte, und weder von Schönheit noch Kunſt gerührt würde, er noch weniger als eine Pflanze, und kaum ein lebendiges Weſen, aber gewiß kein vernünftiger Menſch ſeyn würde. Sie ſchreibt ihm alſo dasjenige, wozu ihn ſchon die unverdorbenen Naturtriebe, wenn er ſie bey ſich in ihrem urſprünglichen Zuſtande zu erhalten gewußt hat, gleichſam von ſelbſt leiteten, als Regel der Sittlichkeit und Geſetz der Weisheit vor. Sie beſtimmt, zweytens, den verſchiednen Rang dieſer von Natur dem Menſchen als begehrungswürdig angewieſenen Sachen weit genauer, und ſetzt ihn weit unwandelbarer feſt, als es dem Naturmenſchen möglich iſt, ſeine Triebe und ihre Forderungen zu ordnen. Dieſer, nur durch das Schimmerlicht ſeiner erſten Anlagen geleitet, ſchwankt in der Würdigung der Gegenſtände, wonach er trachten und die er fliehen ſoll, hin und her, und wird auf den verſchiednen Stufen ſeines Alters ſehr verſchiedentlich, durch Temperament, durch Laune, Mode und ſelbſt durch den Uiberdruß der Einförmigkeit, bald für die eine, bald für die andere Sache

gestimmt. Zu der einen Zeit des Lebens denkt er gar nicht an seine Gesundheit, wenn er sich nur als einen vortrefflichen Tänzer oder einen starken Fechter zeigen, und im Getümmel der Gesellschaft sich vergnügen kann. Zu einer andern Zeit will er seine Einsamkeit und Gemächlichkeit durchaus nicht verlassen, und opfert Reichthum und Ehre, selbst die Liebe seiner Freunde und Verwandten, seiner Gesundheit auf. Heute ist ihm die Wissenschaft über alles, und er scheut nicht die Kränklichkeit, die mit einer sitzenden Lebensart verbunden ist, um belehrt zu werden: und morgen möchte er sich gerne auf die Laufbahn der Ehre stellen, und zieht einen bloß schlichten Menschenverstand aller Gelehrsamkeit vor.

Der Weise weiß nichts von diesem Schwanken. Nachdem er einmahl sich selbst, seine Lage und seine Verhältnisse in der Welt kennen gelernt hat: so hat er auch den Plan seines Lebens unwiederruflich entworfen, und ein für allemahl bestimmt, was für ihn gehöre, und was ihm nicht zukomme, wonach er zu trachten, und was er bey Seite zu setzen habe: ob er bloß im häuslichen Leben seinen Acker zu bauen, für Weib und Kind zu sorgen, und mit der Erwerbung eines ehrlichen Auskommens sich zu begnügen habe, oder ob es ihm erlaubt sey, höher zu streben, die Süßigkeiten der Wissenschaft und der Kunst zu schmecken, oder im bürgerlichen Leben Ansehn, und Ehre in öffentlichen Geschäften einzuernten. Der Naturtrieb also, welcher

cher die officia bewirkt, — iſt von der Weisheit, welche die Tugend hervorbringt, darin weſentlich unterſchieden, daß jener dem Menſchen ſeine Vorſchriften nur auf kurze Zeit, und gleichſam täglich, ertheilt, dieſe ihm die Regel für ſein ganzes Leben gibt; daß jener, weil er kurzſichtig iſt und wenig von der Zukunft weiß, oft ſeine Anweiſungen im Laufe des Lebens ändert, ſo wie ihn die äußeren Umſtände des Menſchen beſtimmen, dieſe, weil ſie das ganze Leben überſchaut, in ihren Geſetzen unwandelbar, mit ſich ſelbſt übereinſtimmend, und bis ans Ende behaltlich iſt.

Aber nun kommt noch, drittens, hinzu, daß die Weisheit den Menſchen über etwas belehrt, worüber ihn die Naturtriebe in gänzlicher Unwiſſenheit laſſen. Von dieſen kennt und ſchätzt jeder nur den Gegenſtand, wonach er unmittelbar ſtrebt, keiner von ihnen weiß die höheren Endzwecke, um derentwillen er ſelbſt von der Natur den Menſchen eingepflanzt worden iſt. Dieſe Triebe verführen ſogar den Menſchen, zu glauben, daß es bloß um die Erwerbung dieſer Gegenſtände zu thun ſey, — und daß die Natur, wenn ſie ihn nach Reichthum oder Ehre zu ſtreben veranlaßt, keine höhere Abſicht habe, als ihm beydes wirklich zu verſchaffen. — Die Vernunft hingegen, welche alle Triebe, und die Dinge, wonach ſie ſtreben, in ihrer Menge und Mannigfaltigkeit vor ſich ſieht, die Verſchiedenheit des Ranges unter den letztern, ihren Streit

und ihre Widersprüche mit einander erkennt, lernt nun auch die Endzwecke der Natur bey dieser ganzen Einrichtung des Menschen richtiger beurtheilen. Sie gelangt zu der Einsicht, daß es ihr allein darum zu thun gewesen sey, die Thätigkeit des Menschen im einsamen und gesellschaftlichen Leben möglich zu machen, und ihm Antriebe zu Handlungen zu verschaffen. In der That, was ist dasjenige, welches die Menschen, in ihren Häusern und auf dem Markte, in der Stadt und auf dem Lande in Bewegung setzt? Was ist die Ursache der allgemeinen Geschäftigkeit, welche wir an jedem Orte, wo Menschen bey einander wohnen, gewahr werden? Keine andere, als folgende: Der eine läuft und bewegt sich, um seinen Körper zu üben und ihm Gesundheit, oder Geschicklichkeit und Anstand zu verschaffen; der andere handelt und wandelt, ackert und baut, um sich Vermögen zu erwerben; ein dritter eilt in den Rath, um sich Ehre einzulegen. Diesen treibt die Wißbegierde auf Reisen, über See und Land; jenen die Ruhmbegierde in den Krieg und aufs Schlachtfeld; einen dritten macht die Liebe zu Weib und Kind, oder die zu seinen Freunden häuslich, aber doch unabläßig geschäftig, um jenen Brot zu verschaffen, oder diesen Dienste zu leisten oder ihren Umgang zu genießen. Alle werden durch eines der natürlichen Dinge (primorum naturae) angelockt. Man setze, daß diese einen Augenblick ihren Reiz für den Menschen verlieren; und

das ganze menſchliche Leben ſteht ſtille. Dieß alles ſieht die Vernunft, und zugleich, wie wenig Befriedigung der Menſch nach der Erlangung der Dinge, welche er ſo eifrig ſucht, wirklich erhält: und eben hieraus erkennt ſie, daß dieſe Erlangung, bey jener ganzen Veranſtaltung, nicht Zweck, ſondern nur Mittel zu höhern Zwecken ſey. Dieſe Zwecke liegen in den Handlungen und in der erregten Thätigkeit ſelbſt. Jene ſchon gedachte Regelmäßigkeit, Ordnung und Schicklichkeit derſelben, die Vernunft und Sittlichkeit, welche aus ihnen hervorleuchten, die richtige Vertheilung der Zeit und Kräfte des Menſchen auf jede ſeiner Unternehmungen, nach dem Verhältniſſe des größern oder mindern Vorzuges, welchen der dadurch beabſichtigte Zweck verdient, und die harmoniſche Verbindung der auf einander folgenden Beſtrebungen, ſo daß keine die andere ſtört, keine der andern vorgreift, ſondern jedesmahl diejenige vorangeht, welche als Mittel zu der folgenden nöthig iſt; — alle dieſe Beſchaffenheiten, welche in der Thätigkeit ſelbſt liegen, und die tugendhafte unterſcheiden, ſind von unendlich größerm Werthe als die äußern Endzwecke derſelben. Die Klugheit und Nüchternheit, mit welcher ein Menſch nach der Erhaltung ſeiner Geſundheit ſtrebt, iſt mehr werth, als die Geſundheit ſelbſt. Der Fleiß und die Redlichkeit, durch welche jemand zu Vermögen gelangt, iſt mehr als der Reichthum. Nicht die erlangte Wiſſ

sondern das Streben nach derselben, während der Zeit des Studirens, das bey demselben angewandte Nachdenken, hat in den Augen des wahren Gelehrten, den hohen Werth, daß er sich für die Aufopferung seiner Gemächlichkeit und seines Schlafes hinlänglich belohnt glaubt, so wie das Vergnügen des Malers größer ist, wenn er den Pinsel in der Hand hat, als wenn das vollendete Bild auf der Stafeley steht.

Und die Verschiedenheit dieser beyden Arten des Werths, — des Werths solcher Handlungen, welche nun bey den Stoikern anfangen Tugend zu heißen, und des Werths der dadurch beabsichtigten Naturendzwecke — ist so unendlich groß, daß jene nur allein den Nahmen des Guten verdienen, diese aber im Grunde weder gut noch böse sind, und daher um ihren, obgleich geringen Werth auszudrücken, von den Stoikern, mit einem von ihnen neu gemachten Worte, προηγμένα, genannt werden, welches Wort Cicero durch anteponenda übersetzt hat, und welches ich, weil ich nicht besser konnte, durch vorzügliche Dinge gegeben habe.

Und nun sind wir bey dem Principe der Tugend nach der Stoischen Sittenlehre, und bey ihrem Beweise, daß die Tugend allein Glückseligkeit hervorbringe, oder das höchste Gut sey, angelangt.

Das Princip der Tugend ist: Handle der Natur gemäß, und dieser Denkspruch hat nach den bisher gegebenen Erklärungen folgenden Sinn:

„Folge deinen Naturtrieben, bewirb dich, wenn es „seyn kann, ohne Ausnahme, um den Gegenstand „eines jeden unter ihnen, und vereinige in deiner „Person und in deinem Zustande alle Vortheile und „Vorzüge, zu welchen jene Triebe dich anlocken. „Da aber diese Vorzüge selbst einen sehr ungleichen „Werth haben: so wende auf die Erwerbung des „Schätzbaren, nach Verhältnisse, einen größern Theil „deiner Zeit und deiner Kraft. Und da ferner zwi„schen einigen jener Naturzwecke ein absoluter Wi„derspruch, und die Bemühung, sie zugleich zu er„langen, durchaus vergeblich ist: so opfere den nie„drigern Trieb der Befriedigung des edlern, z. B. „den Reichthum der Wissenschaft, auf. Laß, in „dem Laufe der Jahre, alle deine abwechselnden Be„strebungen in der natürlichsten Ordnung auf ein„ander folgen, so daß sie zusammen ein harmoni„sches Ganze ausmachen, und dieß alles thue stand„haft, ununterbrochen, aus Uiberlegung und mit „Vorsatz, durchs ganze Leben. — Ohne aber den „Eifer dieser deiner Geschäftigkeit im mindesten zu „schwächen, erinnere dich stets, daß alle die Din„ge, um welche du dich bewirbst, an sich weder gut „noch böse sind und zu deiner Glückseligkeit nichts „beytragen, und daß in deiner Handlungsweise und „in der Schicklichkeit deines Betragens das wah„re Gute und der Grund deiner Glückseligkeit lie„ge, — welche letztere dem zu Folge auf immer, „und selbst unter den größten Leiden, gesichert ist,

„weil nie ein Fall im menschlichen Leben vorkommen „kann, wo es dir unmöglich sey, schicklich zu „handeln.“

Der Beweis nun, zweytens, daß die Tugend allein und ohne Zusatz irgend eines andern Hülfsmittels glückselig mache, ist leicht zu führen. Ich will nicht von den Sophismen reden, zu welchen sie, von ihrer Dialektik verführt wurden, wenn sie fragen: „was die Glückseligkeit, nach dem einstim„migen Urtheile aller Menschen, anders sey, als „die Summe des Guten, welches der Mensch „besitzt, wofern solches das ganze Leben einnimmt; „und wie also die Tugend, da sie allein den Nah„men des Guten verdiene, von der Glückseligkeit „getrennt, oder, um sie zu bewirken, eines Bey„standes benöthiget seyn könne?“ Wer sieht nicht, daß sie schon in die Worte legten, was sie an Ideen heraus bringen wollen? — Aber sie haben, auch nach ihrem Systeme, gründlichere Beweise für jenen Satz anzuführen. Es sind nähmlich wenigstens zwey allgemein anerkannte Eigenschaften der Glückseligkeit, wenn sie auch nicht das ganze Wesen davon ausmachen: die, daß sie von den Zufällen des Lebens so wenig als möglich abhängen, und die, daß sie durchs ganze Leben dauern soll. Nun kommen, unter allem, was die Menschen je gut genannt haben, diese beyden Vorzüge der Tugend, wenn sie nach dem Sinne der Stoa erklärt wird, allein zu. Die Ausübung derselben ist unter allen

Umständen und in jeder Lage des menschlichen Lebens möglich, — auf der Folter, wie auf dem Rosenbette, auf dem Throne, wie in der Bettlerhütte, im Gefängnisse und in der Einöde, wie in der Gesellschaft seiner Mitbürger und Freunde. In jeder dieser Lagen gibt es, wie ich schon oben mit einem Worte anzeigte, eine Handlungsweise, welche schicklich ist, und von der Vernunft gebilliget wird, und eine andere, welche unschicklich und tadelhaft ist. Bestehe auch die Handlung des Menschen nur in der innern und verborgnen Thätigkeit seines Geistes, wie dieß bey der Geduld eines schmerzhaft Kranken der Fall ist: so hört der Mensch doch niemahls auf zu handeln, so lange er lebt; und es ist ihm also auch niemahls unmöglich sittlich gut zu handeln; und insofern die Glückseligkeit hiervon abhängt, kann sie ihm durchaus nicht entgehen. Das Schicksal kann über seine Verhältnisse und seinen Körper gebiethen; es kann sogar seine äußere Wirksamkeit hemmen oder verändern: aber über die Thätigkeit seines Geistes, über sein Denken und Wollen hat es keinen Einfluß; und daß eben hiedurch auch die immerwährende Dauer der auf Tugend gegründeten Glückseligkeit bewiesen ist: darüber ist es unnöthig, auch nur ein Wort zu verlieren.

Auf diese Auseinandersetzung des Stoischen Moralsystems, die, wegen dessen Subtilität, ein wenig schwer, und vielleicht in einigen Stellen dem damit noch unbekannten Leser dunkel ist, will ich mein Urtheil über dasselbe folgen lassen: und zwar sowohl über den Weg, welchen die Stoiker zu ihrem Princip nehmen, als über das Princip selbst.

1) Was jenen Weg betrifft: so finde ich, zuerst, daß die Stoiker in ihrer Geschichtbeschreibung des Menschen nicht ehrlich zu Werke gehen, sondern mit einem schielenden Zuvorblick auf ihre künftige Theorie die Thatsachen verfälschen. Sie lassen es geflissentlich aus, oder leugnen es wider alle Erfahrung, daß sinnliche Lust und sinnlicher Schmerz die ersten Reize sind, durch welche das neugebohrne Kind in Bewegung gesetzt wird, wenn es die ersten Zeichen des Lebens von sich gibt, und daß die Naturtriebe nur durch diese Werkzeuge auf dasselbe wirken. Wenn es die Brust der Mutter sucht, so geschieht es nicht, um sein Leben zu erhalten, sondern weil ihm die Muttermilch wohl schmeckt. Es ist nicht Schutz, welchen es in dem Busen der Mutter suchet, sondern Wärme und Behaglichkeit. So steht es mit dem Knaben, so mit dem Jünglinge, so endlich mit dem Manne und dem Greise. Auf allen Stufen seiner Entwickelung befolgt der Mensch die Naturtriebe, weil ihre Befriedigung ihm Vergnügen macht, und die Versagung derselben ihm Unlust erweckt. So sucht er

Reichthum und Ehre, ohne Zweifel, um sich mehrere Vergnügungen dadurch zu verschaffen. Die Wißbegierde würde nie entstehen, wenn nicht das Studieren und der Gebrauch, den man von erweiterten Kenntnissen macht, etwas Angenehmes hätte. Und wer kann den Trieb nach Schönheit und Kunst vom Vergnügen trennen? — „Warum lassen nun die Stoiker diesen wichtigen Theil der Naturgeschichte des Menschen aus?“ — Darum weil sie in ihren Declamationen Vergnügen und Schmerz durchaus herabsetzen wollen; — darum, weil sie das Vergnügen weder unter die ἀγαθὰ, noch unter die προηγμένα, weder unter die guten noch unter die vorzuziehenden Sachen rechnen, und es für durchaus nichtswürdig in den Augen des Weisen angesehen wissen wollen. Aber stören sie nicht durch geflissentliche Auslassung eines Umstandes in der menschlichen Natur, an welchen jeder Mensch in jedem Augenblicke erinnert wird, die Wirkung, welche ihre an sich vortreffliche Entwickelung der auf einander folgenden Naturtriebe sonst auf das Gemüth des Schülers zu dessen Uiberzeugung machen würde?

Einer zweyten Sophisterey machen sie sich dadurch schuldig, daß sie ihr System, welches sie als ihren Endpunct im Auge haben, durch die gleich Anfangs gewählten oder neu gemachten Worte vorbereiten. Sie thun dieß, indem sie die Nahmen des Angenehmen und des Guten bey den Gegenständen der Naturtriebe äußerst sorgfältig ver-

meiden, und, um doch anzuzeigen, was es sey, wodurch sie Begierden erzeugen und die Thätigkeit des Menschen erwecken, das auch ihren Landsleuten fremde und mißfällige Wort προηγμένα stempeln, welches ich, wie ich schon gesagt habe, mit dem Worte, vorziehende Dinge, — dem teutschen Sprachgebrauche eben so ungemäß, — übersetze. Der sachkundige Leser wird es gemerkt haben, wie vielen Zwang es mich kostete, um den Werth und das Anziehende, welches die befriedigten Naturbedürfnisse für den Menschen haben, jedesmahl deutlich auszudrücken, ohne sie Güter zu nennen: und vielleicht bin ich doch einmahl davon abgewichen. Die Wörter gut oder angenehm, laufen jedem Menschen so natürlich in den Mund, wenn er von Dingen redet, nach welchen er trachtet, und er kennt so wenig einen andern Unterschied der Gegenstände, um dessentwillen einer dem andern vorzuziehen wäre, als weil der eine gut und der andere böse, der eine angenehm, der andere verdrießlich ist, daß er sich gar nicht mehr auszudrücken weiß, wenn von ihm gefordert wird, sich jener beyden Ausdrücke zu enthalten und doch von Vorzügen und Antrieben zu reden. Was gewinnen aber die Stoiker durch alle diese Wort-Künsteley? Können sie dadurch die Natur des Menschen ändern und machen, daß er das Vergnügen nicht schätze und den Schmerz nicht verabscheue? Wird es ihm je möglich seyn, zu denken, daß er

etwas anders vorzuziehen und zu wählen habe, als das höhere Gut vor dem geringern?

Drittens ist es im höchsten Grade unnatürlich, daß, nachdem die Stoiker den Fortgang der menschlichen Triebe, von Stufe zu Stufe, von den unedlern zu den edlern, in der That mit vieler Einsicht entwickelt haben, bis sie endlich zu dem Triebe gelangen, der so nahe als möglich an die Tugend grenzt, dem Triebe, in jedem Falle schicklich zu handeln, woraus, nach ihrer Theorie, die gemeinen Pflichten des Lebens entstehen, welche auch ein nicht weiser Mensch beobachten kann, (eben die Officia, die wir in Cicero's Werke als die Vorschriften der höchsten Sittenlehre ansehn), daß sie, sage ich, nun, da sie nur einen Schritt weiter fortgehn, auf einmahl, einen unendlichen Abstand zwischen dieser Tugend und jener gemeinen Pflicht (dem Officio) finden; daß sie jener zuerst den Nahmen des Guten geben, diese hingegen mit dem Eigennutze und dem Ehrgeitze in eine Classe setzen, wenigstens sie nur für zwey Arten derselben Gattung und für völlig gleichgiltig in Absicht der Glückseligkeit erklären. Und worin besteht dann dieser große Unterschied zwischen der Aftertugend des gemeinen Mannes und der wahren Tugend des Weisen? Gewiß nicht darin, daß diese allein aus Vernunft und Uiberlegung, jene aus einem blinden Instinkte entsteht. Nein; ohne Einsicht und Nachdenken ist es unmöglich, schicklich zu handeln; und

um ſich Regeln, auch nur für einen Theil ſeiner Aufführung, vorzuſchreiben, muß man die Wiſſenſchaft ſeiner Natur und ſeiner Verhältniſſe erlangt haben. Auch iſt der Pflicht-Trieb ſchon die dritte Stufe nach dem Triebe der Wißbegierde, der gewiß nicht ohne Anwendung der Vernunft befriediget werden konnte. — Alſo beſteht der Unterſchied zwiſchen Tugend, — dem höchſten Gute, und der Ausübung der Pflicht, — welche weder gut noch böſe iſt, — nur darin, daß jener ſtandhafter, gleichförmiger, durch den ganzen Lauf des Lebens, das Schickliche und Anſtändige verfolgt, und daß ſie mit dem Bewußtſeyn geſchieht, daß in dieſer Schicklichkeit und in dieſem Zuſtande allein die wahren Endzwecke der Natur liegen, und diejenigen Endzwecke, welche durch das ſchickliche Betragen beabſichtiget zu werden ſcheinen, nur ihre Lockungen ſind, um den Menſchen aus ſeiner Trägheit zu reißen, und ſeine ſchlafenden Kräfte zu wecken. — Aber auch dieſes Bewußtſeyn kann dem ſeiner Pflicht treuen unweiſen Manne nicht gänzlich fehlen, da er ja in der Beobachtung derſelben andere Triebe und diejenigen am öfteſten aufopfert, deren Befriedigung ihm das meiſte Vergnügen gewährt. — Aber es war den Stoikern darum zu thun, ihren Weiſen über alle gemeinen Menſchen unendlich zu erheben, und den Satz zu behaupten, daß die Tugend auch in Phalaris Ofen den Menſchen glückſelig mache. Beydes kann nur

durch Wörter ſcheinbar gemacht werden, da Thatſachen und reelle Gründe es nie der durch kein Syſtem mißgeleiteten Vernunft einleuchtend machen können. Daß zwiſchen der mangelhaften Ausübung vieler Pflichten bey den gewöhnlich guten Menſchen und zwiſchen der vollkommenſten Ausübung aller Pflichten bey dem Tugendhaften, zwiſchen officium und recte factum „ καθῆκον und κατόρθωμα, (denn mit dieſem letztern auch neu gemachten Worte benennen die Stoiker die Handlung oder das Werk des Tugendhaften), ein Unterſchied der Art, nicht des Grades ſey: dieſem widerſpricht ſelbſt die von den Stoikern angegebene Stufenfolge der menſchlichen Entwickelung, welche in der That das Verdienſt hat, den Uibergang des Menſchen von Sinnlichkeit zur Vernunft, und von einer, zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft ſchwankenden, oder aus beyden gemiſchten, Sinnesart zur wahren Weisheit, beſſer, als es vorher noch geſchehen war, zu zeigen. Und daß es möglich ſey, unter den quälendſten Schmerzen, bloß durch die Ausübung der Pflichten, welche noch in dieſem Zuſtande Statt finden, vollkommen glückſelig zu ſeyn, dieſem widerſpricht der Menſchenverſtand, wofern man nicht von dem Begriffe der Glückſeligkeit den Begriff des Wohlbefindens ausſchließen will, in welchem Falle man aber nicht mehr weiß, was man ſich bey dem Worte Glückſeligkeit denken ſoll.

Was 2) das Stoiſche Princip ſelbſt, handle

keit oder die Uibereinstimmung mit der Natur die Handlungen tugendhaft machen? Der Mensch ist tugendhaft, wenn er ganz Mensch ist: und nur indem er von der Menschennatur abweicht, geht er zum Laster über; daher auch der gemeine Sprachgebrauch den höchsten Lasterhaften einen Unmenschen nennt.

Und wie könnte nun, nach dieser Voraussetzung, die Verbindung der Tugend mit dem Guten und ihr Einfluß auf Glückseligkeit verkannt werden? Für jedes Ding ist die Zerstörung oder die Aufhebung seiner Natur Untergang: und für ein empfindendes Wesen ist die Annäherung zu seinen Untergang Elend. Den Menschen also, dessen Natur durch das Laster zerstört wird, muß das Laster nothwendig elend machen; ob es gleich nicht die einzige Art des Elendes für ihn seyn darf, wofern es mehrere Arten seiner Zerstörung gibt. Und da entgegengesetzten Subjekten nur entgegengesetzte Beschaffenheiten zukommen können: so muß die Tugend den Menschen glückselig machen, weil sie den edelsten Theil seiner Natur aufrecht erhält: ob sie gleich ebenfalls nicht die ganze Glückseligkeit ausmacht, wenn diese Natur noch andre Hülfsmittel zu ihrer Erhaltung braucht.

2) Daß sich endlich aus jenem Princip die einzelnen Pflichten des Menschen ohne Zwang herleiten lassen, das haben einmahl die Stoiker durch die That gelehrt, in deren hinterlassenen Schrif-

ten

ten wir die sittlichen Vorschriften für die meisten Fälle, und besonders für sehr specielle und verwickelte Verhältnisse des menschlichen Lebens, aus jenem Princip auf eine höchst natürliche und einleuchtende Weise hergeleitet finden. Es läßt sich aber überdieß aus der Beschaffenheit des Princips selbst dieser Vortheil erwarten. Denn wenn zuvor geschieht, was die Stoiker thaten, — ich meine, wenn zuvor die Natur des Menschen nach ihren verschiedenen Trieben und deren Gegenständen, nach den Abwechselungen und der Stufenfolge dieser Triebe, in den verschiedenen Zeitaltern und Umständen des Lebens, und endlich die Verhältnisse der Triebe gegen einander untersucht worden sind: so muß es allerdings möglich und sogar leicht seyn, durch die bloße Anwendung des Princips, handle deiner Natur gemäß für die verschiedenen Lagen und Vorfälle des menschlichen Lebens und der bürgerlichen Gesellschaft alle Obliegenheiten des Menschen ausfindig zu machen. —

IV.

Beurtheilung

Des Epikureiſchen Princips.

Das Epikureiſche Moralſyſtem, welches jetzt in der Ordnung meiner Unterſuchungen folgt, iſt weit leichter zu erklären, als das Stoiſche, weil die Principien desſelben ſinnlicher ſind. Wir beſitzen überdieß, auch von einem lateiniſchen Schriftſteller, eine beynahe noch vollſtändigere Auseinanderſetzung des ganzen Epikureiſchen Syſtems, als ſelbſt die Officia und das Werk de finibus von der Stoiſchen Moral enthalten. Der größte unter den Rednern der Römer hat uns den Stoicismus aufgeklärt, und einer ihrer größten, oder doch ein groſſer Dichter hat uns die vornehmſte Urkunde zur Geſchichte des Epikureiſmus hinterlaſſen. Das Gedicht des Lukretius Carus de rerum natura, iſt zwar ein Gedicht, und an vielen Stellen wahrhaft poetiſch, der Verfaſſer aber läßt ſich doch auf die Erklärung der Begriffe und auf die Beweiſe der Sätze ſeiner Schule ſo ausführlich ein, und

trägt beyde in solcher Ordnung vor, daß er uns das vollständigste Compendium einer Philosophie geliefert hat, welches wir von den alten Schulen der Griechen besitzen.

Auch Epikur fängt sein Moralsystem mit der Naturgeschichte des Menschen an, und trägt dieselbe eben so einseitig und in den Thatsachen unvollständig vor, als Zeno: aber er scheint, ehrlicher als dieser, aus seinen einseitigen Wahrnehmungen seine Grundsätze wirklich zu schließen, nicht nach dem schon festgesetzten Systeme die Wahrnehmungen zu modeln und die Thatsachen auszuwählen.

Sinnliche Lust und sinnlicher Schmerz, sagt Epikur, ist es, was das neugebohrne Kind in die erste Bewegung setzt, durch welche es Zeichen des Lebens von sich gibt. Daß es Schmerzen fühle, und diese seiner Natur zuwider seyn, gibt es vom ersten Augenblicke seiner Geburt an zu erkennen, und von diesem Gefühle gibt es immer nur eine Art. Daß es aber auch Lust empfinden könne, wird man erst später gewahr, und diese theilt sich in der Folge in mannigfaltige Arten. Zuerst scheint die Seele des Kindes ganz auf seiner Zunge zu seyn. Dann kommt der Geruch, den es bey einem stärkern Reize durch das Niesen anzeigt. Man hat, glaube ich, die Tage gezählt, nach welchen es anfängt, den ersten Schall zu hören. Endlich öffnet es seine Augen dem Lichte und kehrt sie sehnsuchtsvoll nach ihm, sobald es dasselbe gefunden hat

Unterdessen ist es auch gegen das Wohl- und Uibelbefinden des ganzen Körpers empfindlich geworden. Es lächelt im Bade, dessen Wärme ihm behagt: es schreyt über die Kälte oder eine unbequeme Lage.

Alle diese Empfindungen der Lust und des Schmerzes und ihren entgegengesetzten Reitz zum Abscheu oder zum Wohlgefallen behält der Mensch durch das ganze Leben. Aber er bekommt neue; oder jene einfachen Empfindungen der fünf Sinne und des ganzen Körpers theilen sich vielmehr nach und nach bey ihm, so wie theils seine Sinnen-Werkzeuge reifer und vollkommner werden, theils mehrerley Gegenstände auf diese Werkzeuge wirken und merkbar verschiedne Eindrücke auf dieselben machen. So lernt er, in dem anfangs einfachen Schalle, die musikalischen Töne unterscheiden, und zuletzt an Wohlklang und Harmonie Vergnügen finden, so wie gegen Mißklänge und Disharmonien einen Widerwillen empfinden. Die verschiedenen Arten des Geschmacks und des Geruchs sind sehr zahlreich und sehr merkbar für das Gefühl unterschieden: aber man redet wenig davon, weil sie sich nicht deutlich durch Worte ausdrücken und andern mittheilen lassen. Das Auge hingegen, dieses Licht des Geistes, steigt durch deutlich wahrzunehmende Stufen von einer Empfindung zur andern, und die Verschiedenheiten der Empfindung auf jeder dieser Stufen lassen sich auch dem Verstande deutlich machen und mit Worten ausdrücken. Zuerst nach dem Lichte

bemerkt das Kind die Verschiedenheit der Farben, findet an einigen derselben ein Wohlgefallen und hat gegen andere eine Abneigung; dann gibt es auf die einfachen Umrisse der Körper, auf das Runde und Eckige, das sanft Wellenförmige und das mit rauhen Spitzen und Winkeln umgebne Acht. Es spielt gern mit einer Kugel — es wird eine kleine dreyeckige Piramide bald aus der Hand legen. Endlich lernt der Mensch die Gestalten der Körper im Ganzen unterscheiden, und erhebt sich bis zu der Empfindung des Schönen, welches so nahe an Begriffe und an den Verstand grenzt, und die Grundlage von mehrern Künsten und Wissenschaften ausmacht. — Der Sinn des Gefühls bleibt durchs ganze Leben einfach: aber die Begriffe, welche daraus entstehen, werden zahlreicher und sind sehr fruchtbar an Folgen, in Absicht der Erkentnisse. Härte und Kälte, Weiche und Wärme sind die einzigen unmittelbaren Gefühle, welche die Berührung der Körper erregt. Wenn die so künstlich gegliederte Hand, durch die Auflegung ihrer verschiedenen Theile auf die Flächen eines Körpers, nach und nach die Gestalt desselben den Menschen kennen lehrt: so wird sie doch jeden Punct, wo sie den Körper berührt, nur durch die Härte, oder den Widerstand, den er ihr leistet, gewahr.

Mit der Reife des mannbaren Alters entwickelt sich endlich gleichsam ein sechster Sinn. Der Trieb der Geschlechter gegen einander ist der stärk-

ſie Reitz, — und die Befriedigung dieſes Triebes die höchſte Sinnenluſt, welche die Natur dem Thiere ſo wie dem Menſchen gegeben hat. Nur daß bey dem letztern jener Reitz gemeiniglich durch die Empfindung der Schönheit erweckt, und dieſes Vergnügen durch den Genuß der Schönheit unterſtützt und veredelt wird: dahingegen das Thier nur die unwiderſtehlichen Aufforderungen der Brunſt kennt und nur durch die Stillung dieſes dringenden, aber auch nur auf einen kurzen Zeitraum jedes Jahres eingeſchränkten Bedürfniſſes befriediget wird.

Und nun iſt der Menſch mit allen Antrieben und Bewegungsgründen ausgerüſtet, welche die Natur zur Erweckung ſeiner Thätigkeit für ihn im Vorrathe hat: und ſie reichen auch in der That für alle Endzwecke ſeines Lebens, und ſelbſt zur Begründung der Glückſeligkeit zu. — Die einzige Urſache, warum er einen Gegenſtand begehrt und nach ihm trachtet, iſt, weil er ihm, als er gegenwärtig war, eines jener ſinnlichen Vergnügungen gewährte, und ihn, wenn er ihn in ſeine Gewalt bekommt, noch mehr Vergnügen hoffen läßt: und wenn er eine andere Sache verabſcheuet und flieht; ſo kann nichts anders zum Grunde liegen, als daß ſie ihm eine ſinnliche Unluſt erweckt hat, oder ihm mit einer ſolchen drohet. Wenn es Begierden und Beſtrebungen in der menſchlichen Natur gibt, welche auf ganz andere Zwecke, als ſinnliche Luſt, zu gehen ſcheinen, als zum Beyſpiele das Verlangen

nach Tugend oder nach Wissenschaft: so ist es nur, weil diese Zwecke nicht die letzten sind, und man nicht so leicht einsieht, wie sie entfernte Mittel zum Vergnügen seyn können."

Daß Epikur wirklich alle Vergnügungen des Menschen auf die Sinnenlust eingeschränkt habe: das sagt er selbst in seinem Buche περὶ τέλους, vom höchsten Gute, von welchem uns Diogenes Laertius diese Stelle aufbehalten hat, und aus welchen auch Cicero sie anführt *). Und es hängt so genau mit seinem ganzen Systeme zusammen, wenn dieses nicht völlig inconsequent seyn, und sich bloß durch Wörter und Ausdrücke unterscheiden soll: daß kein unbefangner Beurtheiler desselben einen Augenblick daran zweifeln kann. Wenn Epikur selbst sich zu andern Zeiten milder ausdrückte und auch von einem Vergnügen an der Tugend oder der Wissenschaft redete: so glaubte er entweder, es nach seinem Systeme wirklich thun zu können, wie wir in der Folge sehen werden; oder er wurde von

*) Sie heißt im Original: οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω ταγαθὸν ἀφαιρῶν, μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονὰς, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς δι' ἀφροδισίων, καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων, καὶ τὰς διὰ μορφῆς. Denn ich weiß nicht, was ich mir unter dem Worte Gut vorstellen soll, wenn man das Vergnügen des Gaumens, die Freuden der sinnlichen Liebe und das Vergnügen, welches von angenehmen Tönen und schönen Gestalten herrührt, hinwegnimmt.

dem Enthusiasmus der Tugend ergriffen, dessen er selbst fähig war, und dieser macht alle Philosophen ihres Systems ein wenig vergessend, und bringt sie den übrigen Menschen in Begriffen und Behauptungen näher. — Wenn Metrodor und andere Schüler des Epikur noch mehr von den ursprünglichen Grundsätzen ihres Meisters abweichen: so mögen sie wohl dem allgemeinen Unwillen, welchen jene Grundsätze bey den Griechen, bey allen übrigen Sekten und selbst bey den Regierungen erregten, haben begegnen wollen: und wenn die neueren Vertheidiger und Anhänger des Epikur wie z. B. Gassendi, aus seinen Ausdrücken eine noch reinere Sittenlehre herauszwingen: so thun sie es aus einer Vorliebe für ihren Helden, welche sie weniger um die Wahrheit, mit welcher sie sein System darstellen, als um die Mittel, ihm bey ihren Zeitgenossen Beyfall zu verschaffen, bekümmert macht.

Wenn aber die Sache des Epikur auch nicht falsch von ihrem Sachwalter vorgestellt werden darf: so ist sie deßwegen noch nicht verloren. Es ist für ihn, wie er selbst glaubt, ein Weg von dem sinnlichen Vergnügen zur Tugend offen; und dieser ist nach seiner Philosophie folgender:

„Obgleich, sagt er, die ursprünglichen Quellen aller Bestrebungen des Menschen und die Antriebe zu seinen Handlungen wenig zahlreich und einfach sind, und wenn der Mensch zu den Jahren der Mannbarkeit gekommen ist, unveränderlich die-

selben bleiben: so sind doch seine Erkenntnißkräfte zahlreich und mannigfaltig, und können, während des ganzen Lebens, durch eine nie aufhörende Entwickelung zu einer immer größern Vollkommenheit fortschreiten. Und indem diese immer fortschreitenden und wachsenden Einsichten sich mit den Empfindungen der Sinne von Lust und Unlust, und den daraus entstehenden Begierden vereinigen, verändern und verfeinern sie beyde so sehr, daß die Empfindungen eine ganz andere Gestalt annehmen, in welcher sie nicht mehr für sinnliche Lust und sinnlichen Schmerz gehalten werden, und daß die Begierden ganz andere Zwecke, als ihre ursprünglichen, zu bekommen scheinen, und in der That zu andern Handlungen antreiben, als zu solchen, die unmittelbar auf Befriedigung des Gaumens, der Augen und Ohren gehen.

Zuerst entwickelt sich im Menschen die Imagination — die Fähigkeit, das, was die Sinne, als es gegenwärtig war, empfanden, nach dem es ihnen entrückt geworden ist, unter einem, dem sinnlichen Eindrucke ähnlichen, Bilde vorzustellen. Diese auf Lust und Schmerz angewandt, zeigt dem Menschen auch von diesen, nachdem sie schon aufgehört haben, die Bilder: d. h. sie versetzt ihn einiger Maßen in die Lage, als er sie wirklich empfand, und erneuert ihre Eindrücke, obgleich schwächer. Und eben durch diese Schwächung bringt sie die erste Verfeinerung in der ursprünglichen Sinnlichkeit her-

vor: so wie sie zugleich den Werth der angenehmen sinnlichen Eindrücke erhöht, indem sie dieselben dauerhafter macht.

Auf die Imagination folgt die an sie grenzende Erinnerungskraft, oder das Gedächtniß, — die Fähigkeit, sich eben diese sinnlichen Eindrücke durch Begriffe und mit Worten vorzustellen, — eine Fähigkeit, welche dem Verstande schon nahe verwandt ist und demselben vorarbeitet. Auch die genossene Lust und den erlittenen Schmerz kann der Mensch, sobald er zu dem Alter gekommen ist, wo er Begriffe hat und eine Sprache redet, in seinem Gedächtnisse, durch die bloßen Nahmen derselben und durch die Erinnerung der Umstände, der anwesenden Personen u. s. w. erneuern, wenn er gleich nicht aufgelegt ist, sich in die ehemahlige Lage zu versetzen und dem, was er ehemahls empfand, gleichsam nachzuempfinden. Dadurch bekommt er die Sinneneindrücke gewisser Maßen mehr in seine Gewalt, weil das Gedächtniß mehr von ihm abhängt, als die Imagination, und er sich zu allen Zeiten der Dinge erinneren kann, die er nur zuweilen sich bildlich vorzustellen im Stande ist.

Nun kommt drittens der Verstand, die den Menschen vom Thiere unterscheidende Fähigkeit, — welcher die Begriffe aufs Reine bringt, sie in ihre Merkmahle zergliedert, die Eigenschaft von der Sache unterscheidet, und dadurch ein Urtheil und einen Satz möglich macht; welcher

endlich den ersten Zusammenhang unter den Dingen und unter den Begriffen stiftet, die Ursachen mit ihren Wirkungen und die Gründe mit ihren Folgen verbindet, dieß alles mit Worten ausdrückt, und dadurch die Rede vollendet.

Mit nichts beschäftigt sich der Verstand so sehr, als mit dem von den fünf Sinnen herrührenden Vergnügen und Mißvergnügen, und mit dem Wohl- oder Uibelbefinden des ganzen Körpers: denn nichts ist dem Menschen wichtiger. — Die Zergliederung der von uns genossenen Vergnügungen, und die Aufsuchung ihrer Ursachen, Hindernisse und Beförderungsmittel macht den Anfang, und stets einen großen Theil unserer Philosophie aus. Sie ist die Grundlage der schönen Künste und der Wissenschaft davon, welche selbst einen beträchtlichen Theil der Philosophie ausmacht. Der Schmerz läßt sich zwar nicht auf gleiche Weise zergliedern noch auf deutliche Begriffe bringen, wie das Vergnügen: weil er eine einfachere Empfindung ist, und sein Eigenthümliches sich in der Erinnerung mehr verliert. Aber die Ursache desselben, die Heilmittel und die Vorkehrungen, die man machen muß, um ihn zu verhüthen, lassen sich vom Verstande untersuchen: und er wird um desto mehr dazu aufgefordert, weil dem Menschen mehr daran gelegen ist, Schmerz zu vermeiden, als Lust zu genießen. Ganze große Zweige der menschlichen Wissenschaft, wie z. B. die Arzneykunst und die

aus ihr entstandenen Physik und Chemie; haben ihren Ursprung dem Schmerze zu danken.

Aber so wie die Sinnen, ihre Empfindungen und ihre Begierden das Denken, — dieses eigenthümliche Werk des Verstandes, — zuerst beym Menschen erwecken, den Stoff dazu darreichen, und es selbst auf seinem Fortgange leiten: so wirkt auch der Verstand sehr stark auf die Sinnen zurück, verändert die Gestalt der Empfindungen und gibt den Begierden eine andere Richtung.

Der Verstand *berichtiget* zuerst die Empfindungen: zwar die Wahrnehmungen der äußern Gegenstände mehr, als die Gefühle der Lust und Unlust; aber auch diese, insofern er in der sinnlichen Lust den Menschen dasjenige, was ihm eigentlich darin die angenehme Empfindung erweckt, von dem unterscheiden lehrt, was nur überflüssiger und unnützer Zusatz ist, — worin sich der Mensch oft irrt, — so wie er auch vom Schmerze den Sitz genauer bestimmt, und von beyden den Grad richtiger angibt, der von der Empfindung gemeiniglich falsch berechnet wird.

Aber einen weit größern Einfluß hat der Verstand auf die sinnlichen Begierden, wenn er das von ihm gefundne Princip der Causalität auf sie anwendet, d. h. *die Ursachen aufsucht*, welche die Gegenstände derselben dem Menschen verschaffen, und ihm zuletzt also zum Genusse der Lust verhelfen. Die Begierde geht nun von dem End-

zwecke zu den Mitteln über, die selbst durch das Angenehme des durch sie beabsichtigten Vergnügens gleichsam tingirt werden, — daher sie auch mit der Zeit unmittelbar Begierden erwecken können. — Diese Ursachen haben wieder andere Ursachen, diese Mittel bedürfen vielleicht mieder anderer Mittel und früherer Vorbereitungen. Alle diese entdeckt der Verstand und so lockt er die Begierde von ihrem unmittelbaren Gegenstande, der Sinnenlust, immer weiter auf noch mehr von ihr entfernte Endzwecke. „Daraus entsteht die ganze Reihe von Bestrebungen, welche, sagt Epikur, die andern Philosophen für nichtsinnlich halten, weil sie die Natur nicht ganz durchschauen und die Kette von Begierden nicht von Glied zu Glied verfolgen.

Ohne Gesundheit ist keine Sinnenlust möglich. Mit einem behenden Körper kann man die Gegenstände der Begierden schneller ereilen, und mit einem starken sich derselben sicherer bemächtigen. Der Mensch wünscht sich also Gesundheit, Behendigkeit und Stärke.

Geld und Gut ist, wie der Verstand sehr zeitig erkennt, das Mittel, sich alle käuflichen Vergnügungen zu verschaffen, d. h. alle die, deren Gegenstände durch solche Arbeiten anderer Menschen hervorgebracht werden, welche sie für einen Lohn zu machen bereit sind. Und solcher Vergnügungen sind unter den sinnlichen die meisten. Daher ist das Verlangen nach Eigenthum eines der äl-

testen im menschlichen Geschlechte, und die Begierde nach Reichthum und Vermögen eine der stärksten und immerwährendsten bey jedem Menschen.

Aber ein Eigenthum ist nur in der bürgerlichen Gesellschaft möglich, oder kann doch nur durch selbe gesichert werden. Der Mensch wünscht also in die bürgerliche Gesellschaft zu treten, und bleibt in ihr, trotz aller Beschwerden, welche sie ihm auflegt; aber er thut dieß nicht um ihrer selbst willen. Er ist ein politisches d. i. ein zum bürgerlichen Leben geschicktes Thier, weil er ein habsüchtiges Wesen, — und dieß hinwiederum, weil er ein nach sinnlicher Lust begieriges Wesen ist.

Doch es gibt noch andere Vergnügungen, welche wir nicht mit Gelde erkaufen können. Das sind entweder solche, welche wir durchaus von der Zuneigung Anderer gegen uns erwarten müssen, wie z. B. daß sie uns zu ihren Festen laden, — oder solche, die wir entweder wegen der zu großen Mühe, welche die dazu nöthigen Arbeiten verursachen, oder wegen des zu geringen Lohnes, den wir dafür zahlen wollen, nicht von freyen Arbeitern für Geld erhalten würden: sondern allein von der Unterwürfigkeit erhalten können *). Daraus entsteht das

*) Man denke an die Prachtgebäude der alten Welt, z. B. die Pyramiden, welche doch auch wohl nur Spielwerke der Eitelkeit großer Monarchen waren. Es wäre unmöglich gewesen, sie zu Stande zu bringen, wenn nicht die Sklaverey in diesen Ländern Statt gehabt hätte. Mein Schlesischer Leser

Verlangen, sich bey andern Menschen beliebt zu machen, — und die Begierde nach Herrschaft. Aus jenem Verlangen entspringt die Menschenliebe und die Wohlthätigkeit, weil der Mensch bald einsieht, daß, um geliebt zu werden, er andere lieben müsse. Die Herrschsucht theilt sich wieder in mannigfaltige Zweige.

Auch die Ruhmbegierde hat keinen andern Ursprung. Jedermann eilt dem berühmten und angesehnen Manne, wenn er in Noth und Gefahr ist, mehr als dem Unbekannten, zu, um ihm zu helfen: jedermann beeifert sich mehr, dem ersten Vergnügen zu machen.

Um diese Mittel zum sinnlichen Vergnügen gehörig anzuwenden: dazu gehört Kenntniß der menschlichen Natur und der menschlichen Gesellschaft. Und um jene Arbeiten, durch welche die meisten Vergnügungen herbeygeschafft werden, zu verfertigen und immer mehr zu verfeinern: dazu gehört Kenntniß der körperlichen Natur, ihrer Kräfte und ihrer Art zu wirken. Dem Menschen ist also zum Genusse des sinnlichen Vergnügens, besonders, wenn er dasselbe stets vervielfältigen und erhöhen will, Wissenschaft nöthig. Kein Wunder also, daß der Mensch oft Vergnügen, Bequemlichkeit und Schlaf

wird sich vielleicht hierbey an den Grafen Hodiz in Roßwalde und an die von seinen Unterthanen daselbst aufgeführten Schauspiele, Opern und Feste erinnern.

der Unterſuchung der Dinge und dem Studieren aufopfert. Er ſucht die Erkenntniß nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern weil ein kenntnißreicher Mann ſich mehrere Wege zum ſinnlichen Vergnügen zu eröffnen, oder den Reitz dieſes letztern zu erhöhen weiß.

So iſt auch Epikur bis zu der Grenze des Gebieths der Tugend gekommen: und es wird ihm eben ſo wenig, als den Stoikern, ſchwer werden, in dasſelbe überzugehen.

Wenn nähmlich der Verſtand auf dem zuerſt angezeigten Wege fortſchreitet: ſo erweitert ſich für ihn der Zuſammenhang der Dinge, und die Kette der Urſachen und der Gründe, verlängert ſich immer mehr: bis er ſich endlich der erſten Urſache der Dinge und den erſten Gründen ſeiner Vorſtellungen von ihnen nähert. * Der erſte Grund einer Reihe von Ideen heißt, Princip, und die erſte Urſache aller vereinigten Reihen der wirklichen Dinge iſt der Weltſchöpfer. Er verlangt nach der Erreichung dieſes Zweckes um ſo viel mehr, je näher er dieſem Ziele kommt. Auf dieſem Wege wiederhohlt er nur dieſelbe Operation, durch welche er die unmittelbarſte Urſache und den nächſten Grund fand: und es iſt alſo kein neues Seelenvermögen, welches dabey ins Spiel käme, oder um deßwillen angenommen werden müßte. Aber es gehört ohne Zweifel mehr Kraft des Geiſtes dazu, die Aufmerk-

merkſamkeit auf eine und dieſelbe Reihe von Ideen längere Zeit feſtzuhalten.

Daher wird auch der Verſtand, wenn er bis zu jenem letzten Ziele auf ſeinem Fortgange ausdauert, von uns Teutſchen Vernunft genannt *). Zwiſchen νοῦς und λόγος ſcheint ein ähnlicher Unterſchied zu ſeyn: daß jenes die Fähigkeit zu denken überhaupt, dieſes dieſelbe Denkkraft, aber inſofern ſie den durchgängigen Zuſammenhang der Dinge durchſchaut und das ganze Leben des Menſchen regiert, anzeigt.

Der nun auf ſolche Weiſe vollendete Verſtand entdeckt endlich das von dem ſinnlichen Vergnügen

*) Ich wenigſtens kann keinen andern Unterſchied zwiſchen Verſtand und Vernunft als den angegebnen, auch nach den Kantiſchen Erklärungen von beyden, einſehen. Ob die Griechen wirklich νοῦς und λόγος ſo von einander unterſchieden haben, wie ich es im Texte angebe, dafür will ich auf keine Weiſe ſtehn. Ihre Philoſophen ſcheinen in dem Gebrauche dieſer Wörter geſchwankt zu haben. Ariſtoteles verſteht unter νοῦς das Vermögen, die Principien zu erkennen, oder gleichſam die Vorrathskammer derſelben, — und unter λόγος das Vermögen, zuſammenhängend zu denken oder zu raiſonniren.

Wenn ich aber auch hier eine neuere Unterſcheidung der Seelenkräfte in die Darſtellung des Epikureiſchen Syſtems eingemiſcht hätte: ſo würde ich es doch nicht dadurch verfälſcht haben; und Epikur würde es mir ſehr danken, wenn ich die Reihe der dazu weſentlichen Sätze nur richtig, aber mit Worten ausdrückte, die meine Zeitgenoſſen beſſer verſtehn.

allerentfernteſte Mittel zu deſſen Erlangung, — aber eben deßwegen auch das allgemeinſte Mittel, alle und immerwährende Vergnügungen zu erhalten: das iſt die Tugend. Zu dieſer Entdeckung gelangt er, indem er zuvor aus dem Begriffe der Sinnenluſt den Begriff der Glückſeligkeit bildet. —

Es iſt nähmlich dem Menſchen, welcher fortdauert, nicht daran gelegen, einen Augenblick Vergnügen zu genießen, und den Reſt ſeines Daſeyns hindurch Schmerz zu leiden, ſondern die ganze Zeit, ſolange er ſich ſeiner bewußt iſt, ſchmerzlos und ergötzt zu ſeyn. Und es iſt einem Menſchen, welcher den Zeitraum eines gewöhnlichen Menſchenlebens durchlebt, nicht genug, dann und wann, während desſelben, Vergnügen, abwechſelnd vielleicht mit größerm Schmerze, zu genießen, ſondern immer angenehme, und nie unangenehme Empfindungen zu haben. Da es aber nach der Erfahrung dem Menſchen unmöglich iſt, allen Schmerzen auszuweichen: ſo ergibt ſich nun folgender höchſter Endzweck des Menſchen: die größte Summe des körperlichen Vergnügens mit dem möglich kleinſten Maße von unangenehmen Empfindungen, durch das ganze Leben hindurch, zu vereinigen. Dieſe Vereinigung iſt die dem Menſchen erreichbare Glückſeligkeit: und der Verſtand ſoll nun die Mittel zu deren Erhaltung aufſuchen.

Natürlicher Weise fängt er dieſe Unterſuchung mit der Frage an: woher es kommt, daß der nach Vergnügen von Natur ſo begierige Menſch ſich doch, außer dem, was er von unvermeidlichen Zufällen leidet, noch ſelbſt, viel Unluſt bereite und ſein Leben durch Krankheit, körperliche Schmerzen und Entbehrung, die er vermeiden konnte, elend macht. Und der Verſtand findet, der Grund liege in folgenden Stücken:

Erſtlich: Jeder Sinn gewährt dem Menſchen nur eine Art von Vergnügen, und die aus jedem Sinne erwachſende Begierde geht nur auf die Erlangung dieſer einzigen Luſt. Der Menſch wird oft durch den Reiz jenes Vergnügens ſo ſtark eingenommen, daß er die Vergnügungen und Schmerzen aller übrigen Sinne darüber vergißt; und er wird mit dem Trachten nach den Mitteln dazu dergeſtalt beſchäftiget, daß er darüber die Vorkehrungen, die zum Genuſſe der übrigen Lebensfreuden und zur Vermeidung der Schmerzen nothwendig ſind, vernachläſſigt.

Zweytens: die ſinnliche Empfindung geht nur auf das Gegenwärtige; und nur der Verſtand ſieht die Zukunft. Wer alſo ſeine Empfindungen nicht durch Verſtand regiert, iſt in Gefahr, ein nahes ſehr kleines Vergnügen einem entferntern weit größern, welches durch jenes verhindert wird, vorzuziehn, und ſich alſo des letztern zu berauben. Er iſt in Gefahr, einen Schmerz, ein Uibel, die er

eben jetzt übernehmen soll, wenn beyde auch sehr leicht überwindlich sind, dergestalt zu scheuen, daß er sich lieber einer weit länger dauernden Noth und unerträglichern Schmerzen, die er durch jene vermeiden konnte, aussetzt. So handelt ein Mensch, welcher sich nicht einen Krebsschaden, auch mit dem sichersten Erfolge operiren lassen will.

Drittens: eben diese Liebe zum Gegenwärtigen und diese Blindheit in Absicht der Zukunft, welche der Sinnlichkeit anklebt, verursacht, daß der Mensch, auch in Aufsuchung der Mittel zum Vergnügen, die nächsten Mittel den entferntern vorzieht: da doch diese letztern oft die einzigen sichern sind, und ihre Vernachlässigung die nahen Mittel gänzlich unbrauchbar macht. Der ganz rohe Mensch will lieber rauben und genießen, als sich Vermögen erwerben, um mit der Zeit weit mehr Vergnügen ohne alle Gefahr zu erkaufen. In der bürgerlichen Gesellschaft sind die meisten verständig und gebildet genug, den Weg zur Erlangung der Sinnenlust durch vorhergegangene Erwerbung des Vermögens einzuschlagen. Aber das noch entferntere Mittel zu sehr vielfachen und sehr lange aushaltenden körperlichen Genüssen, welches in der Liebe und Achtung Anderer gegen uns, und in den Mitteln zur Erlangung dieser Liebe, in der Erhaltung von aller Beleidigung und dem Wohlthun liegt, kennen sie nicht, oder vernachlässigen es. — Eben so versäumen die Menschen die Erwerbung der Wissenschaft, und befrie-

digen sich mit der ihnen leicht und angenehm scheinenden Unwissenheit, weil sie, wegen der weiten Entfernung der Wissenschaft von dem Sinnengenusse, nicht stark genug von dem Einflusse der ersten auf die letzte frappirt werden, obgleich nichts dem Menschen mehr Gewalt gibt, sich alle Annehmlichkeiten des Lebens zu verschaffen, als Wissenschaft.

Endlich da nicht alle Vergnügungen mit einander bestehen können: so irrt der Mensch oft in der Auswahl derjenigen, deren Genuß er sich vergönnt: weil, wie ich schon gesagt habe, der Sinn, in Absicht des Grades der Empfindungen, trüglich ist. Er opfert also auch, dieses Irrthums wegen, ein größeres Vergnügen dem kleinern auf. Er fährt lieber in dem Genusse eines Vergnügens, woran er sich einmahl gewohnt hat, unaufhaltsam bis zum Uiberdrusse fort, als daß er ein neues versuchen sollte, welches ihm der Verstand als weit größer darstellt, welches aber jenes unterbrechen würde.

Eben so weiß der unverständige Mensch nicht, daß in der Erinnerung des vergangenen und in der Voraussehung des künftigen körperlichen Vergnügens, und in dem Nachdenken über beyde, eine Art von Lust liege, die oft größer, immer aber länger dauernd ist, als jene Genüsse selbst. Er berauscht sich also mit derjenigen Lust, welche aus dem unmittelbaren Eindrucke der Gegenstände auf die Sinne entsteht, dergestalt, daß er darüber Erinnerung, Voraussehung und Nachdenken verliert.

es pünctlich mit der Trunkenheit und der Wollust. Aber in minderem Grade ist es die Wirkung bey allen rauschenden Vergnügungen, und bey allen zu heftigen oder zu lange dauernden Genüssen, daß sie die Fähigkeiten der Seele, die zu jenen sanftern Freuden erfordert werden, schwächen.

Was hat nun die Vernunft zu thun, um diese Hindernisse eines durch das ganze Leben fortwährenden Vergnügens aus dem Wege zu räumen? —

Vor allen Dingen ganz augenscheinlich dieß: eine gewisse Regel, Ordnung und Gesetze ins menschliche Leben zu bringen, und sich die Sinnlichkeit zu unterwerfen. Denn wenn es, um die größte Summe des sinnlichen Vergnügens mit dem mindesten Schmerze in einem Menschen-Leben zu vereinigen, nothwendig ist, die gegenwärtigen, aber kleinern Sinnenfreuden den künftigen und entferntern, aber größern, aufzuopfern, sich jetzt schmerzhaften Operationen zu unterwerfen und gefahrvolle Unternehmungen zu wagen, um für die Folge langwierigen Krankheiten zu entgehen und größere Unglücksfälle zu verhüthen; — wenn es nothwendig ist, nicht der Befriedigung Eines Sinnes allein zu fröhnen, sondern sie alle über das Vergnügen zu Rathe zu ziehen; — sich eben so oft mit den entferntern Vergnügen, als mit den unmittelbaren Ursachen desselben zu beschäftigen, und sich emsiger um Vermögen, Wissenschaft, und besonders um die Achtung seiner Mitbürger, durch ihnen geleistete Dienste,

als um den Genuß der Ergötzungen selbst zu bewerben, — welche letztere sich am Ende doch durch alles jenes vervielfältigen werden; wenn es endlich nöthig ist, oft die schwächern Vergnügungen, so wie sie sich in der Erinnerung, in der Voraussehung und in dem Nachdenken darüber zeigen, den lebhaftern, welche unmittelbar vorschweben, in seiner Auswahl vorzuziehen: so ist es nur die Vernunft, welche alle diese Regeln finden kann; und nur durch den Gehorsam gegen ihre Gebothe, — nur durch die Unterwerfung der einzelnen Sinne unter das, alle Sinne zugleich überschauende, Auge der Vernunft, kann der Mensch die Sinnenlust zur Glückseligkeit erheben. Diese Regeln selbst nun sind die Vorschriften der Tugend. Sie sind, im Wesentlichen dieselben, welche andere Philosophen aus ihren Systemen heraus bringen. Der Mensch, der jene Regeln beobachten will, muß die Tugend der Klugheit besitzen, weil er ohne Einsicht in das menschliche Leben und in die Natur der Vergnügungen, und ohne beständige Anwendung dieser Einsichten auf einzelne Fälle, unmöglich seine Genüsse geschickt zusammen ordnen kann; er muß gerecht und wohlwollend seyn, weil die Beobachtung der Gerechtigkeit und das Wohlthun gerade diejenigen entfernten Mittel des Vergnügens sind, welche die Vernunft, als die sichersten und allgemeinsten, am meisten empfiehlt; er muß die einzelnen sinnlichen Vergnügungen mäßigen, sonst wird

mehr sie alle in Vereinigung bringen; er muß endlich tapfer seyn, — denn diese Tugend liegt in der ersten Regel der Vernunft, welche eine gegenwärtige Noth und Gefahr zu übernehmen befiehlt, um eine künftige größere zu verhüthen.

Das Epikureische Princip der Tugend ist also: Strebe darnach, dein ganzes Leben mit den größten und zahlreichsten, sinnlichen Vergnügungen, ununterbrochen von irgend einem Schmerze oder doch mit der Einmischung des möglich kleinsten auszufüllen; und befolge zu diesem Ende die Gesetze, welche dir die Vernunft zur Anordnung der Sinnenlust vorschreibt.

Und welches ist nun das Urtheil, das ein unparteyischer Richter über dieses System fällt?

Gewiß wird er nicht es unbedingt verdammen, und es als ein Lehrgebäude der Unsittlichkeit und des Lasters vorstellen: denn Epikur war bey demselben ein sittlich vortrefflicher Mann; und es lassen sich in der That die meisten Pflichten des Lebens aus jenem Systeme herleiten. — Aber eben so wenig wird er ihm seinen Beyfall geben. — Das Epikureische Princip der Sitten ist weder wahr, noch genugthuend.

Es ist nicht richtig. Dieß zeigt sich am besten in den Mängeln seiner Beweise. — Da es ganz auf die Naturgeschichte des Menschen und die Beobachtung gebaut ist: so wird die ganze Grundlage desselben dadurch untergraben, daß die Thatsachen der Geschichte unvollständig gesammelt und die Beobachtungen einseitig angestellt sind.

Es ist durchaus falsch, daß der Mensch keine andern Vergnügungen kenne, als die sinnlichen, und daß dasjenige, was man gemeiniglich mit dem Nahmen der geistigen Vergnügungen belegt, in nichts anderem bestehe, als in der Erinnerung und Voraussehung sinnlicher Genüsse, oder in dem Nachdenken darüber. Die seichteste Beobachtung kann die diesen Satz widerlegenden Thatsachen entdecken.

Der Mensch liebt, sich schön, artig geschmückt, und seine Bewegungen graziös zu wissen. Er freut sich auf seine Hand, von seinem Spiegel, der ihm solches sagt; und er freut sich noch mehr in der Gesellschaft, wenn andere Blicke auf ihn werfen, die er als Zeichen des Wohlgefallens oder der Bewunderung auslegen kann. — Und doch schmecken dem Häßlichen seine Speisen nicht schlechter: und er genießt alle Sinnenlust, wie der Schöne. — Auch das kleinste Kind freuet sich über seine schönen Schuhe, die es vielleicht drücken. Was macht den Dichter in den Augenblicken der Begeisterung so selig? — was macht die in dieser Begeisterung

geschriebenen Werke den Lesern so angenehm? — Gewiß nicht die Sinnenlust, an welche sie gar nicht erinnert werden, wofern nicht gerade der Dichter dieses Thema gewählt hat. Aber es ist die lieblichste Fähigkeit der Seele, welche in eine lebhafte Thätigkeit bey beyden gesetzt wird: es ist eine angenehme Unterhaltung, aber keine eigentliche Lust, welche sie froh macht.

Warum hört der gemeinste Mann gern politische Neuigkeiten, welche ihn gar nichts angehn, und ihm unmittelbar weder Nutzen noch Vergnügen verschaffen? sucht, nach gethaner Arbeit, seine Erhohlung nicht bloß in Speise und Trank und Ruhe, sondern im Reden und Hören und in Zusammenkünften, wo er etwas neues zu erfahren hofft. — Wenn der Mathematiker, bey der Entdeckung der Auflösung eines lange vergeblich untersuchten Problems, das εὕρηκα des Archimedes mit stürmischer Freude ausruft; wenn selbst das Verstehen eines verwickelten Beweises dem Schüler ein lebhaftes Vergnügen machte: so denken beyde an keine genossene Lust, sie sehen auch keine voraus, denn die mathematischen Sätze haben gar keine Beziehung darauf: sondern sie fühlen sich etwas mehr werth, weil sie einen Beweis der Stärke ihres Verstandes von sich haben.

Und wer kann die Erheiterung eines Kranken, wenn er auch nur das Angesicht seines Freundes

vor ſich ſieht, mit welchem er vielleicht wenig reden kann, — wer kann das Vergnügen eines Hausvaters, der ſtumm unter den ihn liebenden Seinigen ſitzet, — wer kann endlich die Freude, welche eine wohl angebrachte Wohlthat, die dem Empfänger wirklich zur Gründung ſeines Glücks dient, dem Geber macht, aus der Sinnenluſt herleiten? Wenn es auch möglich iſt, einen Zuſammenhang zwiſchen beyden ſich auszudenken: ſo iſt doch gewiß, daß in den Gemüthern jener Menſchen keine Idee von einer vergangenen oder künftigen Befriedigung irgend eines Sinnes vorhanden war. Und es kommt nicht darauf an, wie man den Urſprung der menſchlichen Empfindungen durch Kunſt erklären kann, ſondern, wie man die Entſtehung derſelben im menſchlichen Herzen wirklich beobachtet.

Es gibt demnach, außer dem Vergnügen der Sinne, auch noch Vergnügungen des Geiſtes und des Herzens. Es gibt alſo auch Begierden und Bedürfniſſe, welche aus den letztern entſtehn. Es gehört alſo noch etwas mehr zur Glückſeligkeit, als alle möglichen körperlichen Genüſſe in dem Zeitraume des Lebens gleichſam zuſammen zu pfropfen, und dem Schmerze, der, wie Plato ſagt, mit dem Vergnügen immer als ein hinteres Glied derſelben Kette verbunden zu ſeyn pflegt, und daher oft von dieſem nachgeſchleppt wird, geſchickt auszuweichen. Folglich hat auch endlich die Tugend, welche die

Schöpferinn der Glückseligkeit seyn soll, eine höhere Bestimmung, als die Maßregel zum schmerzlosen Genusse körperlicher Vergnügungen ausfindig zu machen. Das Moralprincip des Epikur ist also falsch.

Es ist aber, zweytens, auch nicht genugthuend; und zwar in doppelter Rücksicht:

Einmahl reicht es zwar hin, für den gewöhnlichen Lauf des menschlichen Lebens die Verpflichtung des Menschen zur Ausübung der Tugend zu beweisen: aber für gewisse seltnere Collisionsfälle, die aber doch häufig genug vorkommen, gibt es ihm keine Bewegungsgründe zur Tugend, und scheint ihm sogar das Laster anzurathen. Wenn ein Mensch sich durch Raub und Mord ein großes Vermögen, und also für sein ganzes Leben die Mittel zu allen Vergnügungen verschaffen kann, und dabey jene strafbare Handlung dergestalt auf ewig zu verbergen weiß, daß sie ihm weder die Ahndung der Gesetze zuzieht, noch die Achtung seiner Nebenmenschen vermindert: — was kann ihn hindern, seinen höchsten Zweck auf dem geradesten Wege zu verfolgen? Die Regel, welche die Vernunft seiner Aufführung vorschrieb, wird dadurch nicht übertreten. — Wenn ein Anderer, so wie der Herzog von Richelieu, durch einen höchst glücklichen Körperbau, durch einen hohen Stand und äußere Annehmlichkeiten in den Stand gesetzt wird, die unmäßigste Wollust bis in ein hohes Alter zu genießen und doch gesund zu

bleiben; wenn er dieſer ſeiner Wolluſt das Glück und ſelbſt das Leben vieler achtungswürdigen Perſonen des andern Geſchlechts aufopfern, und doch dabey die Liebe dieſes Geſchlechts und die allgemeine Achtung der Geſellſchaft beybehalten kann: — was in der Welt könnte ihn bewegen, in der Befriedigung ſeiner Lüſte mäßig zu ſeyn? — Gerade alſo, wo die Verſuchung zum Laſter am größten iſt: da iſt der Widerſtand, welchen ihr die Epikureiſche Tugend leiſtet, der ſchwächſte: da, wo Principien und allgemeine Lehrſätze am meiſten nöthig ſind, da hören die ſeinigen auf, wirkſam zu ſeyn.

Dieſes Princip iſt zum andern deßwegen nicht genugthuend, weil es einen natürlichen Eindruck, welchen die Tugend auf alle Menſchen macht, und der einen weſentlichen Beſtandtheil von ihr zum Grunde hat, nicht erklärt. Sie erregt nähmlich nicht nur Zuneigung, ſondern auch Achtung; ſie hat nicht bloß Schönheit, ſondern auch Würde. Ich unterſcheide, bey einer empfangnen Wohlthat, ſehr wohl den Eindruck, welchen das mir dadurch zu Theil werdende Glück verurſacht, von demjenigen Eindrucke, welchen es macht, dieſes Glück von der Menſchenliebe und Freygebigkeit eines Andern erhalten zu haben. — Nun dieſe von der Tugend erregte Achtung, dieſe Würde derſelben wird durch dasjenige Syſtem nicht erklärt, welches die Tugend bloß zur Dienerinn des ſinnlichen Vergnügens macht.

Die Würde des Menſchen liegt in der Vollkommenheit ſeiner ganzen Natur und in der Erhöhung aller ſeiner Kräfte. Aber alle ſeine einzelnen Sinne können befriedigt werden: und er bleibt doch im Ganzen ein ſehr unvollkommner Menſch.

V.

Beurtheilung

des Christlichen Prinzip.

So weit waren die Griechen und Römer gekommen, und durch diese Verschiedenheiten hatten sich ihre moralischen Begriffe und Meinungen durchgewunden: als die christliche Religion erschien, und die erste große Aenderung darin hervorbrachte. Die Einführung dieser Religion muß in den Augen jedes unbefangenen Beobachters, auch wenn er von dem Nutzen derselben für das menschliche Geschlecht nicht überzeugt ist, eine der größten und merkwürdigsten Weltbegebenheiten scheinen, werth, die Geschichte derselben in zwey Theile zu theilen. Keine andere Begebenheit hat auf Verfassung, Sitten, Cultur, Gelehrsamkeit und Schicksale so vieler Völker und Länder der Erde, — besonders der schon zuvor gesitteten und aufgeklärten Völker, — einen so großen und so lange dauernden Einfluß gehabt,

nach achtzehnhundert Jahren empfinden wir die Wirkung derselben. Alles, was in und um uns ist, wird gewißer Maßen durch die Folgen dieser Einführung bestimmt.

Am allermeisten aber ist das Sittliche, in Absicht der Meinungen sowohl, als in Absicht der Ausübung, bey den Völkern, welche die christliche Religion angenommen haben, verändert worden. Ihr eigenthümlicher Vorzug ist ohne Zweifel, daß sie zuerst unter allen Volksreligionen, die Religionsmythen mit Religionslehren vertauscht, und diese nebst den Gebräuchen des Gottesdienstes mit der Moral verbunden hat. Man hat zwar den alten Religionen daraus ein Verdienst machen wollen, daß sie ihren Anhängern bloß die Beobachtung gewisser Gebräuche vorschreiben, ohne weder Sätze als Wahrheiten zu lehren noch Gebothe für Pflichten zu geben. Eben dadurch, sagt man, wurden sie duldsam und mit einander verträglich: weil alle Gebräuche neben einander bestehen können; aber ein Satz nothwendig die Annahme des ihm Widersprechenden ausschließt, und weil eine aufgelegte Pflicht den, welchen eine andere Religion sie verwerfen heißt, sogar abscheulich macht. Daher die Unduldsamkeit und der Verfolgungsgeist erst mit der christlichen Religion gebohren worden ist, und so lange, als sie, fortgedauert hat. Ohne den Grund dieser Beschuldigung zu untersuchen, welches mich zu weit von meinem Wege abführen

würde, will ich nur dieß einzige bemerken, daß für einen Menschen, welcher Verstand und Sitten für die beyden Hauptangeln hält, an welchen die menschliche Vollkommenheit und Glückseligkeit hängt, jede Religion, welche in ihrem Gottesdienste bloß auf die Sinne wirkt und mechanische Uibungen veranlaßt, ohne weder Ideen noch sittliche Empfindungen zu erwecken, eine verächtliche Religion ist, und daß nur diejenige Religion schätzbar und des Nahmens werth ist, welche dem Verstande *etwas* zu denken, und dem sittlichen Gefühle eine gewisse Richtung gibt.

Auch die Untersuchung, ob die christliche Religion wirklich einen Einfluß, und einen vortheilhaften, auf die Sittlichkeit der Völker, welche sie annahmen, gehabt habe, gehört nicht zu meinem Endzwecke: obgleich meine innigste Uiberzeugung mich dringt, zu bekennen, daß ich diesen Einfluß für groß und sehr wohlthätig halte. Je vertrauter ich mit den Schriften der Griechen und Römer, und mit den historischen Denkmählern ihres sittlichen Zustandes geworden bin: desto mehr hat es mir eingeleuchtet, daß, in den sittlich verdorbensten Zeitaltern der christlichen Europäischen Völker, doch mehr Tugend, mehr Bescheidenheit in dem Laster, besonders bey den niedrigern Volksclassen, vorhanden gewesen sey, als bey jenen so gerühmten Völkern des Alterthums. Wo bey diesen die

Philoſophie nicht hinbringen konnte: da war auch das Volk von allem Unterrichte in ſeinen Pflichten entblößt. Unter den Chriſten hingegen bekommt auch der gemeinſte Mann, der ſonſt gar keine Gelegenheit etwas zu lernen hat, doch in der Kirche, einige beſſere und deutlichere Begriffe von der Sittlichkeit, als die ſeinigen ſind. Mögen darunter immer einige unrichtige ſeyn: aber die wahren fehlen doch gewiß nicht. Je religiöſer ein gemeiner Mann iſt, deſto aufgeklärter wird er ſich im Durchſchnitte zeigen. Daher ſcheinen die Herrnhuthiſchen Handwerker ſo weit über ihres Gleichen an Einſichten und ſelbſt in der Art ſich auszudrücken erhaben, ob ſie ſich gleich nur in ihren Bethſtunden bilden.

Doch meine Hauptabſicht iſt auf die Darſtellung des eigenthümlichen Princips, welches die chriſtliche Religion zuerſt in die Moral eingeführt hat, und das ebenfalls von großen Folgen für die Theorie und Praxis dieſer Wiſſenſchaft geweſen iſt, gerichtet. Dieſes Princip iſt der Gehorſam und die Liebe gegen Gott. Alle Tugenden, ſagen die chriſtlichen Lehrer, welche entweder aus den Antrieben einer wohlgeordneten Selbſtliebe, oder aus den Empfindungen des Wohlwollens und der Zuneigung gegen andere Menſchen, oder ſelbſt aus der Betrachtung der Schönheit und der innern Vortrefflichkeit der Tugend geſchehen, ſind in den Augen Gottes, und alſo in der wahren Moral, nichts

mehr, als glänzende Laster *). Wenn Tugenden Gott gefallen, und also wirklich einen frischen Werth haben sollen, so muß der einzige, oder doch der vornehmste Bewegungsgrund dazu gewesen seyn, die Gebothe Gottes unsers höchsten Oberherrn zu befolgen, und ihm, als unsern größten Wohlthäter, unsere Dankbarkeit zu beweisen.

Die christlichen Lehrer hatten nicht Ursache, dieses Princip zu beweisen, da sie es aus einer unmittelbaren Offenbarung, oder aus Schriften schöpften, welche, wie sie glaubten, die eignen Reden und Aussprüche Gottes enthielten. Aber sie bestätigten dasselbe durch alle die Gründe, welche die Stärke jenes religiösen Antriebes zur Tugend, und die Schwäche anderer spekulativen Bewegungsgründe zeigen können, und sie wandten es auf die meisten Pflichten an, um es als genugthuend darzustellen.

Wenn nun der philosophische Moralist, dessen Sachwalter ich in diesem Aufsatze bin, über das christliche Princip urtheilen soll; so wird er zu

*) Dieses harte Urtheil über den völligen Unwerth der nicht christlichen Tugenden, steht weder mit ausdrücklichen Worten in den Schriften des N. T., noch läßt es sich auf eine evidente Weise aus den Aussprüchen desselben herleiten. Aber es kam [illegible] frühzeitig in das Moralsystem der christlichen Lehrer, und blieb sehr lange herrschende Meinung der Kirche.

erst anerkennen, daß dasselbe eben, weil es so einfach und deutlich ist, mehr, als die philosophischen Systeme, dazu gemacht ist, auf die Menschen im Großen, und besonders auf die zahlreichern und niedrigern Volksclassen zu wirken. Es stellt ihnen keine andern sittlichen Verhältnisse dar, als die, in welchen sie sich nach ihrer politischen Lage wirklich befinden, und deren Einfluß auf ihre Handlungen sie vollkommen einsehen. — Sie sind Unterthanen, und erkennen sich zum Gehorsam gegen einen Oberherrn verbunden. Es ist ihnen also einleuchtend, daß der höchste Oberherr, Gott, welcher zugleich ein über die Menschen unendlich erhabnes Wesen ist, einen noch weit strengern Gehorsam von ihnen zu fordern berechtigt sey. Die Gebothe eines menschlichen Regenten können auch das Unrechte befehlen: die Gesetze Gottes drücken den Stempel des Rechts und der Tugend auf alle Handlungen, welche sie vorschreiben. Jene Volksclassen fühlen sich überdieß von der Wohlthätigkeit Vieler in ihrem Glücke abhängig, wissen, daß, um neue Wohlthaten zu erhalten, kein so sicheres Mittel ist, als sich für empfangne sehr dankbar zu bezeugen, und daß bey Höhern die beßte Art der Dankbarkeit der Gehorsam gegen ihren geäußerten Willen ist. Diese ihnen so geläufigen Empfindungen richtet das Christenthum nun auf Gott, den es ihnen in der That zuerst, als ihren höchsten und immerwährenden Wohlthäter darstellte, weil

es ihn zum Weltschöpfer und Weltregierer erhob, welches keiner von den Göttern Roms und Griechenlands gewesen war.

Das christliche Princip hat zweytens eine sehr nahe und einleuchtende Beziehung auf Glückseligkeit, und unterstützt also die allgemein anerkannte Verpflichtung zum Gehorsam gegen einen göttlichen Oberherren und Regenten noch durch die, das Gemüth sanfter bestimmenden, Bewegungsgründe des davon zu erwartenden Wohlseyns. — Da nach der christlichen Lehre Gott der Urheber von dem Daseyn des Menschen, von dessen Leben, und allem dem ist, was dasselbe bisher erhalten und angenehm gemacht hat: so ist auch nur von Gott, als der ersten Ursache, alles künftige Wohlseyn zu erwarten. Und wenn er nun in der Offenbarung seinen gehorsamen Unterthanen ihre Beglückung in dieser und in einer künftigen Welt versprochen, wehn er den Uibertretern seiner Befehle Elend und einen jammervollen Zustand gedroht hat: so ist der Weg zur Glückseligkeit kein anderer, als der: sein Wohlgefallen durch die Ausübung der von ihm vorgeschriebenen Pflichten zu erhalten.

Dieses Princip ist drittens in der christlichen Religion vollkommen consequens, weil sie eine unmittelbare göttliche Offenbarung zum Grunde ihrer Lehren legt, und ihre Bekenner anweist, Gott selbst als in den heiligen Schriften redend anzusehen. Nur in diesem Falle kann es unbedingte

Pflicht seyn, dem, was uns unter dem Nahmen eines göttlichen Geboths überliefert wird, zu gehorchen, wenn wir wissen, daß es gleichsam aus dem Munde Gottes geflossen ist. Der gläubige Christ, der von dem göttlichen Ursprunge der heil. Schriften überzeugt war, sahe die darin vorkommenden Gesetze und Regeln für die menschliche Aufführung wirklich in diesem Lichte, — als Reden aus dem Munde Gottes, an. Und da nun zugleich in dem A. und N. Testamente, fast für alle Fälle des menschlichen Lebens, sittliche Regeln vorkommen, mit welchen jeder Vernünftige zur Bestimmung seiner Aufführung auslangen kann: so hatten die christlichen Lehrer Recht, die Offenbarung als ein vollständiges Sittensystem, und also das Princip des Gehorsams gegen Gott, d. h. gegen die Offenbarung, als ein völlig genugthuendes Princip anzusehen, aus welchem sich alle Pflichten herleiten lassen.

Aber eben deßwegen ist dieses Princip zur Grundlage einer philosophischen Moral nicht geschickt. Sie weiß von keiner unmittelbaren Offenbarung. Sie sieht Gott nur in der Natur, d. h. sie schließt nur aus den Beschaffenheiten des Werkes die Eigenschaften des Urhebers: — sie hört Gott nur in den Aussprüchen der menschlichen Vernunft, d. h. sie nimmt an, daß alles, was wahr ist, auch von dem Verstande Gottes anerkannt, und alles, was wirklich Pflicht ist, von

ihm befohlen werde. Die Philosophie sieht endlich den Begriff Gottes selbst, und also auch die Ueberzeugung von seinem Daseyn, als abgeleitet von dem Begriffe der höchsten intellektuellen und sittlichen Vollkommenheit an, wovon die Vernunft in sich selbst und in der Natur die ersten Elemente aufsuchen muß. Diese wenigen Data reichen zu, das Princip des Gehorsams gegen Gott als Grundlage der Sittenlehre, wenn es von dem Glauben an den unmittelbar göttlichen Ursprung unsrer heil. Schriften getrennt ist, zu würdigen.

Es kann, einmahl, durchaus nicht das erste und ursprüngliche seyn. Denn da ich in der Philosophie erst schließe, „Gott will alles, was „sittlich gut, und befiehlt alles, was recht und „Pflicht ist; — nun erkenne ich mit Gewißheit „diese Handlung für sittlich gut, und diese Ver„pflichtung für gegründet; — also will Gott jene „und gebiethet mir diese:" so muß ich zuvor aus andern Gründen die Einsicht von der sittlichen Güte der Handlung und von der Verbindlichkeit einer Vorschrift erlangt haben, ehe ich zuletzt gleichsam die Beystimmung Gottes, und die Sanction dieses höchsten Gesetzgebers annehmen kann.

Zum andern: der Gehorsam, es sey gegen Gott, es sey gegen Menschen, ist selbst nur eine abgeleitete Pflicht. Ich kann fragen: „warum bin „ich verbunden, zu gehorchen?" was setzt mich ge„gen ein anderes Wesen in das Verhältniß

„Unterthanen, welches mich nöthiget meinen Wil„len dem ſeinigen aufzuopfern?" Freylich leuchtet dieſes bey Gott ſehr bald ein, da bey ihm die höchſte Weisheit, Güte und Macht zuſammen kommen; drey Sachen, welche den Grund zu aller Herrſchaft legen, und die, wenn ſie vereiniget ſind, die rechtmäßigſte Herrſchaft begründen. — Aber dieſe Deduction iſt doch noch aus mehreren Gliedern beſtehend, wenn ſie vollkommen genugthuend und gegen alle Eingriffe geſichert ſeyn ſoll. Und bloß das, daß die Herleitung der Pflicht zum Gehorſam aus vorhergehenden Verbindlichkeiten möglich und ſelbſt nöthig iſt, zeigt, daß es nicht die Urpflicht und der ſummariſche Inbegriff aller andern, — kurz, daß es nicht das erſte Princip der Sittenlehre ſeyn könne.

Dazu kommt noch, drittens, eine Betrachtung, auf der Kant ſo ſehr beſteht, und die, ob ſie gleich frommen Gemüthern beym erſten Anblicke anſtößig ſcheint, doch für den prüfenden Verſtand viel Wichtigkeit hat. Es gehört nähmlich zum Weſen der Tugend, daß ſie aus der eignen Vernunft des Menſchen ihre Vorſchriften herleite; — daß ſie in ſeinem ganzen Charakter liege, und nicht aus irgend einem einzelnen und fremden, ſey es auch aus einem noch ſo ehrwürdigen, Bewegungsgrunde herſtamme. — Jeder Gehorſam iſt blind, die Tugend aber iſt ſehend: jener folgt fremden Einſichten, dieſe hat die eigne Einſicht des Menſchen zur Füh-

rerum. Jener unterwirft sich den Gesetzen eines Obern, ohne sie zu kennen und ohne sie zu prüfen, weil er den Oberherrn als seinen Gebiether anerkennt, und von dessen Weisheit eine hohe Meinung hat. Die Tugend hingegen, von der Vernunft unzertrennlich, ist ihre eigne Gesetzgeberinn, und bekommt eben dadurch ihre vornehmste Würde; zu geschweigen, daß der Gedanke an einen Oberherrn von dem an willkürliche Belohnungen und Strafen nicht zu trennen ist, dieser letztere Bewegungsgrund aber die Reinheit der Tugend unausbleiblich befleckt.

Um schon von seiner Vernunft anerkannte Pflichten gewisser zu beobachten, kann der Mensch keinen höhern und edlern Antrieb haben, als den Gehorsam gegen Gott und die Furcht vor dessen Mißfallen: ja er hat diesen Bewegungsgrund, in Zeiten der Versuchung, zur Unterstützung seiner wankenden Tugend sehr nöthig. Aber die Kenntniß seiner Pflichten kann er nicht aus dieser Quelle schöpfen; und der erste Grund aller Verpflichtung kann nicht in einer besondern Pflicht, dergleichen der Gehorsam gegen Gott ist, liegen.

Und welches war nun der wirkliche Einfluß eines Princips auf die christliche Kirche, in welcher es so lange herrschte, und auf die in ihr begriffnen Völker, welche in den Mittelzeiten ihre

Sitten und ihre Wissenschaften nur von der Kirche bekamen? Er war theils vortheilhaft, theils nachtheilig, so wie in dem Princip selbst Wahrheit mit unrichtigen Begriffen verbunden war.

1. In Absicht des vortheilhaften Einflusses ist es unverkennbar, daß eben die Einfachheit und die natürliche Stärke dieses Princips die Ursache gewesen ist, warum die christliche Moral mehr bey den Völkern ausgerichtet hat, als die Moral aller Philosophen des Alterthums. Der vortreffliche Zusammenhang zwischen der christlichen Dogmatik und Moral trug auch das Seinige dazu bey, der letztern Kraft zu geben: so wie die hohe systematische Vollkommenheit, welche die Kirchenlehrer in die Dogmatik zu bringen gewußt hatten, auch die Irrthümer der letztern zu befestigen diente. Der christliche Religionslehrer fing seinen Unterricht damit an, Gott als den Weltschöpfer, und zwar als den Schöpfer aus nichts vorzustellen: und durch diese einzige Vorstellung erhebt er den Begriff von Gott so sehr, als nie zuvor die Menschen sich Gott gedacht hatten. Er unterließ dabey nicht, alle die wohlthätigen Einrichtungen in der Natur, die eben deßwegen, weil Gott ganz ihr Urheber in Materie und Form ist, von ihm allein herrühren, aufzuzählen. Und selbst in den öffentlichen Kirchengebethen erneuert man diese Erinnerung bey jeder Zusammenkunft der Christen. Der Katechet stellte nun zugleich Gott als den Regierer al-

ler einzelnen Begebenheiten der Welt vor, und machte dadurch auch das zeitliche Glück der Menschen sichtbar von ihm abhängig. Nie war die Allgegenwart eines Gottes gelehrt worden; aber ein immer gegenwärtiger Gott, wie der christliche, welcher Zeuge aller unserer Handlungen ist, und dieselben in dem Augenblicke, wann sie geschehen, mit Wohlgefallen oder Mißfallen bemerkt, wirkt weit stärker auf die Gemüther, als die Allwissenheit eines abwesenden Gottes. Der Unterricht des Christenthums schloß sich mit dem künftigen Zustande nach dem Tode, in welchem Gott von ihm selbst veranstaltete Belohnungen und Strafen den Beobachtern oder Uibertretern seiner Befehle austheilen wird. Hier war also alles vereiniget, was auf edle und unedle Gemüther wirken konnte: die Verehrung gegen die größte Vollkommenheit und Erhabenheit, und Furcht vor der größten Macht; — Dankbarkeit gegen unausgesetzt empfangene Wohlthaten, und Verlangen nach neuen; — das Bestreben, den Beyfall eines so erleuchteten Zeugen und Richters bey seinen Handlungen zu erhalten, und die Scheu vor einem immer gegenwärtigen Oberherrn; endlich Furcht und Hoffnung der zukünftigen Dinge.

2. Dieses Princip aber, der Gehorsam gegen Gott also, der nothwendig unumschränkt seyn muß, wurde vielleicht nicht so ganz vortheilhafte Folgen hervorgebracht haben, wenn die Christen nicht die

Schrift und die Offenbahrung hätten zu Rathe ziehen können, in welcher in der That nichts als Sprüche der Weisheit, und Lehren der Tugend stehen, deren Kenntniß allerdings hinreichend war, ihr praktisches Leben darnach einzurichten. Was konnte dieses an und für sich so schöne, so ganz in der Natur des Menschen gegründete Princip dafür, wenn in der Folge bey der Auslegung solcher Sprüche, die von Menschen doch immer geschahen, diese Unumschränktheit gefährlicher wurde? Wenn Menschen aus ihren Satzungen eine Moral bildeten, die dann natürlich auch aus Menschensatzungen bestand? Wenn sie sich zu Stellvertreter Gottes erhoben, und ihre Gebothe unmittelbar für die seinigen ausgaben? War doch das Princip der reinen christlichen Moral nur Gehorsam gegen Gott, und Furcht vor seinen Mißfallen, das Größte und Edelste, das es geben konnte! — Aber nun fing man ohne Schuld des Princips an, in moralischen Dingen Menschen unumschränkt zu gehorchen. Wie sehr eine solche Unterwürfigkeit unter menschliche Oberherrn in moralischen Sachen die Völker erniedrigen und vernedlen, die Fähigkeit des Verstandes unter ihnen schwächen, und die Sittlichkeit verderben kann: das hat die Geschichte des Mittelalters bis zur Reformation hinlänglich gelehrt. Und wie leicht Menschen ein göttliches Ansehen, welches ihnen die Meinung der Welt zugesteht, zu mißbrau-

chen verleitet werden: das wissen wir aus der Geschichte der Päbste.

Aber nun wurde auch die Pflicht des Gehorsams falsch ausgelegt, und alle Pflichten für gleich gehalten, die gleichen Gehorsam ausdrückten. Man scheint hier auf den Grund des Gesetzes vergessen zu haben, daß nähmlich Gott nur darum Gehorsam fordere, weil dieser unser Glück, unser Wohl befördere, und dieß allerdings mehr durch die Erfüllung der ewigen Gesetze der Menschenliebe und Gerechtigkeit, als durch die Beobachtung eines Kirchengebrauchs gegründet werde.

Der zweyte Umstand, welcher dem Princip des Gehorsams eigen ist, und mit der Zeit, — besonders der wissenschaftlichen Behandlung der Moral, Schaden gethan hat, ist selbst der einzige Vorzug, — ich meine die Einfachheit desselben. Wenn es einmahl verstanden und auf die Pflichten des Lebens angewandt ist, so ist wenig mehr dabey zu erläutern und nichts zu untersuchen. So lange es, wie es im Anfange der Fall war, und immer hätte seyn sollen, mit der unablässigen Lesung der heiligen Schriften verbunden wurde: so konnte es in der That für die Christen hinreichen, sie fast alle Pflichten des Lebens zu lehren, und ihnen die Verbindlichkeit dazu zu zeigen. Selbst als es davon getrennt und an das Studium der Canonen der Kirchenversammlungen, der Decrete der Päbste

Schrift und die Offenbahrung hätten zu Rathe ziehen können, in welcher in der That nichts als Sprüche der Weisheit, und Lehren der Tugend stehen, deren Kenntniß allerdings hinreichend war, ihr praktisches Leben darnach einzurichten. Was konnte dieses an und für sich so schöne, so ganz in der Natur des Menschen gegründete Princip dafür, wenn in der Folge bey der Auslegung solcher Sprüche, die von Menschen doch immer geschahen, diese Unumschränktheit gefährlicher wurde? Wenn Menschen aus ihren Satzungen eine Moral bildeten, die dann natürlich auch aus Menschensatzungen bestand? Wenn sie sich zu Stellvertreter Gottes erhoben, und ihre Gebothe unmittelbar für die seinigen ausgaben? War doch das Princip der reinen christlichen Moral nur Gehorsam gegen Gott, und Furcht vor seinen Mißfallen, das Größte und Edelste, das es geben konnte! — Aber nun fing man ohne Schuld des Princips an, in moralischen Dingen Menschen unumschränkt zu gehorchen. Wie sehr eine solche Unterwürfigkeit unter menschliche Oberherrn in moralischen Sachen die Völker erniedrigen und vernedlen, die Fähigkeit des Verstandes unter ihnen schwächen, und die Sittlichkeit verderben kann: das hat die Geschichte des Mittelalters bis zur Reformation hinlänglich gelehrt. Und wie leicht Menschen ein göttliches Ansehen, welches ihnen die Meinung der Welt zugesteht, zu mißbrau-

chen verleitet werden: das wissen wir aus der Geschichte der Päbste.

Aber nun wurde auch die Pflicht des Gehorsams falsch ausgelegt, und alle Pflichten für gleich gehalten, die gleichen Gehorsam ausdrückten. Man scheint hier auf den Grund des Gesetzes vergessen zu haben, daß nähmlich Gott nur darum Gehorsam fordere, weil dieser unser Glück, unser Wohl befördere, und dieß allerdings mehr durch die Erfüllung der ewigen Gesetze der Menschenliebe und Gerechtigkeit, als durch die Beobachtung eines Kirchengebrauchs gegründet werde.

Der zweyte Umstand, welcher dem Princip des Gehorsams eigen ist, und mit der Zeit, — besonders der wissenschaftlichen Behandlung der Moral, Schaden gethan hat, ist selbst der einzige Vorzug, — ich meine die Einfachheit desselben. Wenn es einmahl verstanden und auf die Pflichten des Lebens angewandt ist, so ist wenig mehr dabey zu erläutern und nichts zu untersuchen. So lange es, wie es im Anfange der Fall war, und immer hätte seyn sollen, mit der unablässigen Lesung der heiligen Schriften verbunden wurde: so konnte es in der That für die Christen hinreichen, sie fast alle Pflichten des Lebens zu lehren, und ihnen die Verbindlichkeit dazu zu zeigen. Selbst als es davon getrennt und an das Studium der Canonen der Kirchenversammlungen, der Decrete der Päbste und

aller Vorschriften der kirchlichen Tradition geknüpft wurde: konnte es noch zur Belehrung und zum Leitfaden in den meisten sittlichen Verhältnissen des öffentlichen und des Privat-Lebens dienen: — und dieß um desto mehr, je mehr die Geistlichkeit sich in die weltlichen Geschäfte eingemischt und bürgerliche Angelegenheiten unter ihre Gerichtsbarkeit gezogen hatte. Man empfand also die Nothwendigkeit fortgesetzter moralischer Untersuchungen nicht. In der Bibel waren alle Tugendlehren nur in Sittensprüchen gegeben, keine in zusammenhängenden Systemen, oder auch nur in einer gewissen Ordnung gelehrt worden. Die christlichen Lehrer gingen auf demselben Wege fort. Sie gaben viele neue, oft sehr vernünftige Belehrungen; einige unterstützten ihre Vermahnungen durch wahre Beredtsamkeit: aber niemand dachte an die Untersuchung der menschlichen Natur und der Natur der menschlichen Pflichten. Daher, so sehr die Kirchenväter für das System der Dogmatik arbeiteten, so viel zahlreiche und scharfsinnige Werke sie zur Erklärung und zum Beweise der theoretischen Lehren schrieben; und zu so einer großen Vollendung sie auch endlich jenes System wirklich brachten: so wenig thaten sie für die wissenschaftliche Moral, so wenig Schriften haben sie uns in dieser Gattung hinterlassen, und so geringe Fortschritte hat überhaupt die philosophische Sittenlehre zwischen dem Zeitraume der Einführung

des Christenthums und der Wiederauflebung der Wissenschaften im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte gemacht. Die spekulative Philosophie wurde durch das ganze Mittelalter kultivirt, — zwar nicht sehr zur Erweiterung nützlicher Kenntnisse, aber doch zu einer gewissen Uibung des Verstandes: und das Metaphysische der Kirchen-Dogmatik führte selbst auf jenes Studium, und gab sogar einen großen Theil des Stoffs zur scholastischen Philosophie her. Aber die Moralphilosophie lag in diesem langen Zeitraume gänzlich unangebaut. An ihre Stelle traten Ascetik und Casuistik, zwey Formen, in welche sich das kirchliche Moralsystem natürlicher Weise ausbildete. Da dieses größtentheils nur Uibungen der Andacht, der Selbstverleugnung, des Gehorsams, — Büßungen und Gebethe vorschrieb: so wurden die Anweisungen zu solchen Handlungen am sorgfältigsten bearbeitet, und die Regeln dazu immer genauer bestimmt: und die Sammlung solcher Anweisungen und Regeln, mit Ermahnungen verbunden, machte den Inhalt der ascetischen Bücher aus. — Da, von der andern Seite, vom Anfange des Christenthums an, die eigentliche Lebensmoral, — selbst nach dem Muster des Unterrichts im neuen Testamente, — von den Lehrern der Kirche nie anders, als in einzelnen, unzusammenhängenden und unbewiesenen Sätzen vorgetragen worden war: so wurden späterhin, als

alle Pflichten immer mehr in die äußern Handlungen, als in die Gesinnungen, gesetzt wurden, auch die moralischen Untersuchungen immer mehr auf einzelne Fälle, und besonders auf Collisions-Fälle eingeschränkt, wobey der Geist der Zeit, — die Grübeley, seine Nahrung fand.

VI.

Beurtheilung

des Pufendorfischen Princips.

Das erste, was im Mittelalter die Gelehrten zu moralischen Untersuchungen zurückbrachte, war die Einführung des alten Römischen Rechts, und das sorgfältige Studium, welches man auf dasselbe wendete.

Vielleicht haben die alten Römer dem menschlichen Geschlechte durch nichts einen so großen Dienst geleistet, als durch die so vollkommne Ausarbeitung ihres bürgerlichen Rechts, welches selbst unter den verworfensten Regierungen ihrer Kaiser immer neue Fortschritte machte, — und durch die Sammlung und Abfassung der Gesetzbücher, welche sie uns hinterlassen haben. In der Wissenschaft des Rechts und in dieser allein, sind die Römer Erfinder. Ihre Rechtspflege übertraf die Griechische, nach wel-

cher ſie zuerſt copirt war, weit: und dieß trug vielleicht, nach der ſcharfſinnigen Bemerkung des Adam Smith, dazu bey, auch die Sitten der Römer über die Griechen im Ganzen zu erheben.

Als im vierzehnten Jahrhunderte die Römiſche Rechtspflege bey den Gerichtsſtühlen des neuern Europa, — und das wiſſenſchaftliche Studium dieſes Rechts auf den Univerſitäten deſſelben eingeführt worden war: wurde zwar im Anfange nur der poſitive und hiſtoriſche Theil dieſes Rechts mit großem Fleiße getrieben, und machte, nebſt dem canoniſchen Rechte und der Theologie, beynahe das ganze Studium des Zeitalters aus, in welchem Paris der Hauptſitz der theologiſchen, Bologna der Hauptſitz der juridiſchen Wiſſenſchaften war. Aber nach und nach kam man doch auch dazu, dem Geiſte der Geſetze nachzuſpüren, und die Urſachen, welche die Entſcheidungen der Pandecten und Inſtitutionen über bürgerliche Angelegenheiten hatten, in der Natur dieſer Angelegenheiten ſelbſt und in der Natur des Rechts aufzuſuchen. Daraus entſtanden die erſten Keime des Naturrechts, und mit dem Naturrechte fängt das Studium der neuern wiſſenſchaftlichen Moral an: ſo wie es immer ein Vorzug dieſer letztern vor der Moral der alten Philoſophen blieb, daß jene die philoſophiſche Rechtswiſſenſchaft mit in den Umfang ihres Gebieths zog, und die aus der Rechtswiſſenſchaft entlehnten moraliſchen Begriffe, zum Beyſpiel den von der Zu-

rechnung, und den damit zusammenhängenden von der Freyheit des Willens, in ein helleres Licht stellte.

Auf die Wiederauflebung der römischen Rechtswissenschaft folgte, fast unmittelbar, die des Studiums der römischen und griechischen Beredtsamkeit, Dichtkunst und Philosophie. Auch hierdurch wurden die Gelehrten Europens von einer andern Seite zur Moral zurückgeführt. Aber so wie die ersten Leser der Griechen und Römer sich mehr mit dem Verstehen und Auslegen ihrer Gedanken und Ausdrücke, als mit der Untersuchung der von ihnen vorgetragnen Sachen, beschäftigten: so entstanden auch anfangs aus dem Studium der vortrefflichen moralischen Werke des Plato, Aristoteles und Cicero, nur neue Platonische und Peripatetische Secten, welche alle Sätze, die sie in den Schriften ihrer Stifter und Hauptvertheidiger fanden, ohne weitere Prüfung annahmen. Es war also noch weniger zu erwarten, daß sie auf die Prüfung der ersten Principien denken, oder die Untersuchung der Moral selbst schon bis zur Erfindung neuer und eigner treiben würden.

Da nun meine eigentliche Absicht in diesem Aufsatze ist, die nach und nach entstandnen neuen Principien und Systeme der Moral zu entwickeln: so ist allerdings bey dieser die Einführung der römischen Rechtswissenschaft von größerer Erheblichkeit, als die Erneuerung der griechischen und rö-

mischen wissenschaftlichen Moral. Und in der That von Rechtslehrern und von dem Studium der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Verhältnisse sind diejenigen Moralisten ausgegangen, welche uns nach der Zeit neue moralische Principien in Menge gegeben haben.

Ich setze diese Epoche nicht früher an, als mit dem Hugo Grotius und dessen berühmten Werke de jure belli et pacis. — Nicht, daß er selbst ein neues moralisches System erfunden hätte: aber er verband zuerst die Philosophie mit der Rechts- und historischen Staats-Wissenschaft; ob er gleich beydes noch mit einem unnützen Ueberflusse von Gelehrsamkeit und Citationen aus den Alten ausstattete. Aber die Größe seines Nahmens und das Glück, welches sein Werk in der gelehrten Welt, und selbst bey den Staatsleuten und den Regierungen machte, hatte Einfluß auf seine Nachfolger, auch in dem Studium des Rechts mit historischer Gelehrsamkeit Philosophie zu verbinden; und aus seiner Schule ging Puffendorf hervor, von welchem wir, so viel ich weiß, die erste neue Formel eines Moralprincips haben.

Aber von nun an muß ich mich kürzer fassen, weil sich die Menge neuer Moralsysteme immer mehr häuft, je mehr sich der Anbau der Philosophie unter allen Nationen Europens ausbreitet: und ich darf mich kürzer fassen, weil die zuvor gegebnen ausführlichen Erörterungen einiger Systeme

es dem Leſer ziemlich leicht machen werden, den Werth oder Unwerth dieſer neuen Principien zu beurtheilen.

Das Princip des Puffendorf zeigt ganz deutlich, daß er von der Staats- und Rechts-Wiſſenſchaft zu den moraliſchen Unterſuchungen ausgegangen ſey. Dieſes Princip iſt: Sey geſellig d. h. handle immer ſo, daß du ein unſchädliches und brauchbares Mitglied, ſowohl der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt, als insbeſondere der bürgerlichen Geſellſchaft ſeyſt, zu der du gehörſt, und die, für dich, in gewöhnlichen Fällen, die ganze menſchliche Geſellſchaft vorſtellt. Und da es nur durch die Ausübung der Gerechtigkeit möglich wird, daß die Menſchen mit einander in Geſellſchaft leben können; — und da der Staat ſeine Erhaltung nur von der Treue ſeiner Bürger und deren Gehorſams gegen die Geſetze, — ſeine Beſchützung von ihrem Muthe, — ſeinen innern Wohlſtand nur von der beſten Verwaltung der Staatsämter, und der Bereitwilligkeit aller Bürger, der öffentlichen Sache zu dienen, — endlich die Glückſeligkeit oder die Erleichterung ſeiner einzelnen Mitglieder von der unter ihnen wechſelſeitig herrſchenden Liebe und Wohlthätigkeit erwarten kann: ſo ſey gerecht, gehorſam gegen die Geſetze, treu in deinem Amte, oder fleißig in deinem Berufe, muthig zur Abwendung der öffentlichen Gefahr, im Privatumgange liebreich und wohlthätig.

Das Princip der Geselligkeit schließt zwey Sachen in sich: es soll die Grundlage der Moral in der menschlichen Natur zeigen; und zugleich die Urpflicht angeben, aus welcher sich alle andern herleiten lassen. 1) Der Mensch, meint Puffendorf, ist deßwegen ein sittliches Wesen, weil er ein geseliges Wesen ist. Wäre nur ein einziger Mensch auf dem Erdboden: so hätte er keine Pflichten auszuüben. Und wären alle Menschen so von der Natur gemacht, daß sie sich, wie gewisse Thiere, von einander trennten und ganz einsam lebten: so wären sie alle zur Ausübung von Pflichten, und also zur Sittlichkeit, unfähig. Aber zum Leben in Gemeinschaft mit seines gleichen bestimmt und geneigt, und zugleich mit Vernunft begabt, ist der Mensch auch von der Natur zur Sittlichkeit und Tugend berufen. 2) Und eben deßwegen, weil alle Pflichten des Menschen nur im geseligen Leben ausgeübt werden können, lassen sie sich auch alle aus der einen Pflicht, das gesellige Leben aufrecht zu erhalten, zu unterstützen und zu verschönern, herleiten.

Es wird nicht schwer seyn, diese doppelte Beziehung des Puffendorfischen Princips zu beurtheilen.

Erstlich. Was die Geselligkeit als Grundlage der Sittlichkeit in der menschlichen Natur betrifft, so ist zuerst das Factum, welches dem Beweise zum Grunde liegt: daß der Mensch, wenn er im ungeseligen Zustande und wenn er vollkom-

men einsam lebte, gar keine Pflichten zu beobachten hätte, nicht richtig. Denn etwas anders ist, ob der Mensch, außer aller Gesellschaft lebend, je seine geistigen Kräfte so weit würde haben anbauen können, um eine sittliche Verpflichtung anzuerkennen; — und etwas anders, ob der Mensch, wenn er in jenem Zustande Hülfsmittel fände, seine Vernunft bis auf diesen Grad zu entwickeln, wirklich gar keine Gegenstände zu moralischen Handlungen und keine Veranlassungen zur Tugend antreffen würde. Er würde doch auf eine schickliche oder unschickliche Weise mit der körperlichen Natur und mit sich selbst umgehen können; er würde, in der Sorge für seine Erhaltung und Gesundheit, Klugheit, in dem Gebrauche seiner Nahrungsmittel, Mäßigkeit, und in dem Kampfe mit den wilden Thieren, Muth beweisen können. — Noch mehr aber ist der Mensch, nachdem er und seine Vorfahren, durch die längst gestiftete bürgerliche Gesellschaft, an Geist und Körper ausgebildet worden sind, mit Pflichten auch für die vollkommenste Einsamkeit so reichlich versorgt: daß dasjenige, was er der Gesellschaft und Andern schuldig ist, jetzt augenscheinlich nur einen Theil seiner Verpflichtung ausmacht.

Zweytens. Die Geselligkeit im Menschen hat eine doppelte Quelle: Instinkt und Vernunft. Schon als Thier ist der Mensch gesellig: d. h. er vereiniget sich gern mit seines Gleichen; er läuft gern dahin, wo er einen Haufen Menschen

beysammen sieht; er schlägt mit zu, wenn jemand den Haufen angreift. Er ist noch weit mehr gesellig als vernünftiger Mensch: weil er einsieht, daß er nur durch die Hülfe Andrer seines Lebens sicher seyn, sich ohne große Beschwerde nähren und noch mehr sich selbst ausbilden könne. Aber aus welcher von beyden Quellen die Geselligkeit auch komme, so ist sie doch immer eine abgeleitete und nicht eine ursprüngliche Eigenschaft, und also nicht vollkommen geeignet, ein Urprincip der Sittlichkeit zu werden. Es läßt sich

drittens, aus ihr nicht unmittelbar, sondern erst durch Beweise und Umwege zeigen, daß der Mensch zu dem, was ihm als Pflicht vorgeschrieben werden soll, wirklich verbunden sey, und daß er in der Ausübung der Tugend seine Glückseligkeit finden werde. Es fragt sich nähmlich: Warum soll ich der Gesellschaft Dienste leisten? warum soll ich sie aufrecht erhalten helfen? Und nun muß erst bewiesen werden, daß die Aufrechterhaltung oder die Wohlfahrt der Gesellschaft mir wirklich zu meiner Wohlfahrt unentbehrlich sey, — wodurch das Princip der Geselligkeit in das der Selbstliebe übergeht; — oder daß jene Pflichten noch von etwas Anderm, was im Menschen selbst liegt, z. B. der Vernunft gebothen werden, wodurch es auf das Kantische Princip zurückgeführt wird.

2. Was die zweyte Rücksicht betrifft, die Möglichkeit, die meisten oder alle Pflichten des Lebens

aus der wahren Geselligkeit herzuleiten; so ist es allerdings wahr, daß die meisten Handlungen, wobey wir sittlich gut oder böse handeln können, besonders die, wobey wir große Versuchungen zur Ungerechtigkeit und zum Laster haben, oder eine wahrhaft verdienstliche Tugend durch große Aufopferungen zeigen können, sich auf andre Menschen beziehen. Die Zergliederung der Verhältnisse, welche in der Gesellschaft, besonders der bürgerlichen, vorkommen, und die Untersuchung, was bey jeder derselben einzelnen Personen oder dem Ganzen schadet oder nutzt, macht daher in der That den wichtigsten und zugleich den weitläuftigsten Theil der moralischen Wissenschaft aus. Und dieser Umstand eben bewirkte, daß Männer, wie Puffendorf und seine Nachfolger, welche zum Praktischen eilten, wo sie, ihres eigenthümlichen Studiums wegen, zu Hause waren, und sich in den Regionen der Metaphysik nicht gern lange verweilen wollten, das Princip der Geselligkeit andern mehr abstrakten, vielleicht richtigern, aber dem gemeinen Verstande nicht so einleuchtenden und mehrerer Speculation bedürftigen Principien vorzogen.

VII.

Die Principe einiger andern, besonders Engliſchen Moraliſten.

Um mir nun die Arbeit, in Abſicht der von nun an ſich immer mehr vervielfältigenden Verſuche, neue Moralprincipien zu erfinden, ſo viel ſichs thun läßt, zu erleichtern, will ich dieſelben unter zwey Claſſen bringen. Der eine Theil unſrer neuern Philoſophen, beſonders die Engländer, haben die Moral ganz allein auf die Empfindung und das Empfindungsvermögen gründen wollen. Andre, unter welchen ſich die meiſten teutſchen Philoſophen befinden, haben die Moral ganz aus den Einſichten und der Vernunft hergeleitet. Ein Syſtem, das Leibnitziſch-Wolfiſche hat beydes zu vereinigen geſucht: indem es die Vollkommenheit zum letzten Zwecke des Menſchen aufgeſtellt, und den Satz: Strebe nach deiner Vollkommenheit! zum Princip der Moral gemacht hat.

Erſte Claſſe.

Principien, aus der Empfindung und dem Empfindungsſyſteme hergeleitet.

1.

Ich rechne zu dieſer Claſſe zuerſt das Syſtem der Selbſtliebe, ſo wie es die Neuern, beſonders die Franzöſiſchen Philoſophen, angenommen, und als das einzige wahre, von Spitzfindigkeit und leerem Wortkrame freye, aufgeſtellt haben; und welches auch von unſerm großen Könige in einer eignen kleinen Schrift vertheidiget worden iſt. Es iſt im Grunde von dem Glückſeligkeits-Syſteme nicht unterſchieden: nur daß es, ſowohl nach der Zweydeutigkeit des Worts Selbſtliebe, als nach den unbeſtimmten Begriffen der meiſten von jenen Philoſophen, zweifelhaft wird, ob es das Epikureiſche Syſtem ſeyn ſoll, welches die Selbſtliebe nur in die Liebe zum ſinnlichen Vergnügen ſetzet, oder das eigentliche wahre Glückſeligkeits-Syſtem, welches auf Geſundheit, Wohlſtand und ſtets wachſende Vollkommenheit des ganzen Menſchen, nach Geiſt und Körper, ſieht, und der Selbſtliebe alſo einen Gegenſtand von viel größerm Umfange darbiethet. Die Franzöſiſchen Philoſophen nehmen die Selbſtliebe größtentheils in dem erſtern Sinne. Und keiner unter ihnen hat den Epikureismus weiter g

eichſam mehr koncentrirt, als Hel-
ſogar alle ſinnlichen Vergnügungen
efriedigung des Geſchlechts-Triebes
nd aus der ſinnlichen Liebe faſt al-
, Witz und Tugend hergeleitet hat.
auch dieſes Syſtem ſchöner ausge-
mit ſo vielen feinen, größtentheils
höchſt angenehm vorgetragenen Beo-
dem geſellſchaftlichen Leben unter-
daher es auch, ſeit ſeiner Zeit, das
lgemein herrſchende Moralſyſtem ge-

er Zweyte nahm das Wort Selbſt-
ten Sinne, für Liebe zur wahren
igkeit. In keiner von beyden Aus-
ch Urſache, das Syſtem der Selbſt-
beurtheilen.

2.

ferner zu dieſer Claſſe das Princip
lens, welches beſonders Engliſche
d vorzüglich die Schottiſchen an-
in die Philoſophie eingeführt ha-
voraus, daß die Sorge des Men-
eigne Wohlfahrt, bloß um dieſer
willen, nur Klugheit, und al-
für die Wohlfahrt anderer, Tu-
, da der Menſch kein vollſtändiges

Ganze, sondern nur einen Bestandtheil eines grö-
ßern Ganzen, nähmlich der Gesellschaft aus-
mache, er auch sich ganz dieser schuldig sey, und
daß folglich, nach dem Ausspruche des Cicero, von
seiner Person und von seiner Zeit ein Theil seiner
Familie, ein zweyter seinen Freunden ein dritter
seinem Vaterlande, und ein vierter dem ganzen mensch-
lichen Geschlechte zugehöre. Sie setzen hinzu, daß
die Pflichten des Menschen gegen sich selbst aus die-
sem Systeme fließen: weil mit einem ungesunden,
verkrüppelten und schmerzhaften Körper mit einem
ungebildeten Geiste, einem unzufriednen Herzen,
und ohne alle äußere Hülfsmittel des Glücks, kein
Mensch für die Wohlfahrt Anderer mit Erfolge sor-
gen kann.

Sie setzten zweytens zum voraus, daß das
Wohlwollen oder die Liebe zu andern Menschen ein
ursprüngliches Princip in der menschlichen Natur
und ihr, als die Basis der Sittlichkeit, von dem
Schöpfer verliehen sey.

Man erkennet leicht, daß das Princip des Wohl-
wollens, im Grunde von dem der Geselligkeit nicht
wesentlich unterschieden sey: nur daß das erste mehr
reine Empfindung der Liebe ist, für deren Erwei-
sungen der sittliche Mensch gar keine Erwiederun-
gen erwartet, das Princip der Geselligkeit aber doch
zugleich einen Vernunftbegriff in sich schließt, inso-
fern es die Unentbehrlichkeit der Vereinigung der
Menschen in eine Gesellschaft zur Erhaltung, Aus-

bildung und Wohlfahrt der Einzelnen voraussetzt. Doch sind beyde Principien gleichen Mängeln unterworfen: erstens, weil sie etwas Abgeleitetes in der menschlichen Natur für etwas Ursprüngliches halten, und zweytens, weil sie eine einzige Tugend auswählen, um der Grund der übrigen zu seyn, anstatt daß sie eine gemeinschaftliche Grundlage aller Tugenden zu liefern versprachen.

3.

So wie Helvetius das Epikureische, — so hat Hutcheson, Professor der Moral in Glasgow, ein vortrefflicher Mann, und ein wahrhaft großer Philosoph *), das Empfindungssystem am weitesten getrieben: indem er einen eignen moralischen Sinn, ein Vermögen, Recht und Unrecht, das Sittlich-Gute und Böse unmittelbar zu empfin-

*) Sein Werk über die Leidenschaften, und das, worin er sein moralisches System entwickelt, sind seine mir bekannt gewordenen Hauptschriften. Schon das erweckt ein sehr günstiges Vorurtheil für ihn, daß Adam Smith, der sein Nachfolger auf dem moralischen Lehrstuhle in Glasgow war, ihn auch als seinen Lehrer ausnehmend hochschätzte und es sich immer zur vorzüglichen Ehre rechnete, daß die Universität ihn würdig gedachtet hätte, an die Stelle eines so großen Mannes zu treten.

den, und von jenem auf eine angenehme, von diesem auf eine mißfällige Weise afficirt zu werden, im Menschen angenommen hat. Er ist der erste, welcher unter den Schottischen Philosophen und besonders auf den beyden Universitäten, Edimburg und Glasgow, die Gewohnheit aufgebracht hat, für jede etwas auffallende und bey dem ersten Anblicke nicht gleich zu erklärende Erscheinung der menschlichen Natur sogleich eine eigne Urkraft anzunehmen: eine Gewohnheit, welche der guten spekulativen Philosophie geradezu entgegenstehet, ob sie gleich die Beobachtungs- und praktische Philosophie, in welcher die schottischen Gelehrten vorzüglich glänzen, nicht verhindert, vielmehr gelegentlich sie zu befördern dienen kann. Reid, von dem wir ein großes Werk über die Erkenntnißkräfte haben, nimmt eine eigne Fähigkeit für die Mittheilung unsrer Gedanken an Andere, und wieder eine andere für die Erfindung der Sprache an. Auch der in vieler andern Rücksicht so wahr und tief denkende Adam Smith, ist von diesem Fehler nicht ganz frey, indem er sein berühmtes Werk über den Nationalreichthum damit anfängt, ein eigenes Tausch-Princip, — ich meine eine ursprüngliche Neigung und Fähigkeit des Menschen zum Tauschen, festzusetzen. In der That aber heißt es eigentlich soviel, als der Untersuchung aller Principien entsagen, wenn man an eine specielle Wirkung eine erste Ursache sogleich anknüpft, und diese nach jener

benennt. Dieß waren die qualitates occultae der Scholastiker, welche wir so sehr verachten, und sie kommen, wie wir sehen, unvermerkt, in einem sehr erleuchteten Zeitalter und Lande wieder. Aber, wie ich schon gesagt habe, der Reichthum so vieler andern, für das Leben noch weit nützlicheren, Kenntnisse, als metaphysische Spekulationen sind, bedecken bey den genannten Männern jenen Fehler, der aber von mir hier gerügt werden muß.

Das Daseyn eines eigenen moralischen Sinnes in der menschlichen Natur, läßt sich auf keine Weise darthun.

1) Der Gegenstand eines Sinnes muß etwas Einfaches und Einzelnes seyn: und die Sittlichkeit ist etwas viel Umfassendes und Allgemeines. Durch die Eindrücke der Handlungen unserer selbst und Anderer auf einen gewissen Sinn, könnte man wohl etwas Angenehmes oder Unangenehmes in denselben gewahr werden: aber daß dieses Angenehme gerade von der Art des sittlich Angenehmen sey, kann kein Sinn lehren. Wir fühlen durch das Auge das Angenehme der Farben, und das Angenehme der Gestalten. Daß aber das Angenehme der Gestalten von anderer Art sey, und Schönheit heiße, lehrt der Verstand. Das Ohr ergötzt uns durch den Wohlklang einzelner Töne, und durch die Harmonie und Melodie vieler vereinigten Töne. Daß aber diese Vereinigung derselben, welche die Musik ausmacht, zu einer höhern Gattung des Vergnü-

gnügens gehöre, und den Geist veredle, kann nur der Verstand einsehen.

2) Wenn der Mensch ein unmittelbares Gefühl dessen hätte, was Recht und Unrecht, Tugend und Laster wäre: so hätte er auch einen weit sicherern Führer, in Absicht seiner moralischen Aufführung, als er nach der Erfahrung wirklich hat. Der tugendhafteste Mensch ist oft in der größten Verlegenheit, zu wissen, was jetzt seine Pflicht sey. Und er kann nur durch weitläuftiges Nachdenken, und durch Befragung weiser Freunde, zu einem zweifelhaften Lichte darüber kommen. Die dem moralischen Sinne vorgelegte Handlung macht auf denselben keinen Eindruck, weder des Angenehmen noch des Unangenehmen.

3) Es ist ausgemacht, daß die Tugend aus Ideen erwächst, und die Pflicht durchdacht werden muß, ehe ihre Schönheit empfunden wird. Aber bey einem Sinne geht die Empfindung des Angenehmen vorher, und die Betrachtung der Ursachen folgt erst. — Auch wird der Mensch der Sittlichkeit erst fähig, wenn der Verstand sich zuvor bis auf einen Grad ausgebildet hat: und wo die letztere Eigenschaft gänzlich mangelt, findet sich die erste niemahls ein. — Aber die Sinne entwickeln sich im Menschen vor allen anderen Fähigkeiten; und sie entwickeln sich auch im rohesten Menschen ohne alle Cultur.

4.

Da ich mit den Schottiſchen Philoſophen beſchäftiget bin: ſo kann ich zwey Männer zu erwähnen nicht unterlaſſen, mit denen ich ſelbſt vertrauter geworden bin, weil ich einige ihrer Schriften ſelbſt überſetzt und bearbeitet habe, — Ferguſon und Smith, — beydes vortreffliche Männer, welche die moraliſchen und politiſchen Wiſſenſchaften mit wahren Meiſterwerken bereichert haben.

1) Ferguſon hat weder in dem kleinen Compendium der Moral, welches ich überſetzt habe, noch in dem Werke, Geſchichte der bürgerlichen Geſellſchaft, noch in ſeinem neueſten großen Syſteme der moraliſchen und politiſchen Wiſſenſchaften, — ſeinen drey Hauptſchriften in dieſem Fache, — die erklärte Abſicht gehabt, ein neues Princip der Sittlichkeit aufzuſtellen; auch iſt er nicht ein bloßer Empfindungs-Philoſoph: aber er ſieht doch den Menſchen als vornehmlich für die Geſellſchaft geſchaffen an, und findet mit ächten alt-römiſchen und brittiſchen Sinne, die meiſten Pflichten desſelben in patriotiſchen Handlungen, und in der Thätigkeit zur Beförderung des Menſchen- und Bürger-Wohls; und er hat überdieß, in der Entwickelung ſeines Syſtems Eigenthümliches genug, um von mir nicht ganz übergangen zu werden.

Fergusons Syſtem iſt im Grunde das ächt-Stoiſche, von Spitzfindigkeiten, Uibertreibungen und

Paradoxien gereinigt, und auf seinen wesentlichen Inhalt zurückgebracht, der darin besteht: daß der Mensch seine Glückseligkeit nur in der stets zunehmenden Vollkommenheit seiner ganzen Natur finden, — und daß er diese Vollkommenheit nur durch eine ununterbrochne Reihe wohlthätiger und patriotischer Handlungen, mit Klugheit und Muth ausgeführt, durchs ganze Leben vermehren kann. Das, was Ferguson noch Eigenthümliches hinzusetzt, und was, wenn es auch nicht als eine völlig neue Idee angesehen werden kann, doch von ihm zuerst sein volles Licht erhalten hat, ist: daß der Mensch, so wie alle lebenden, und selbst alle organisirten Wesen, — seiner Natur nach, ein immer fortschreitendes und gleichsam in der Succession existirendes Wesen sey, welches nie ganz vollständig auf einmahl vorhanden ist, nie das Ziel erreicht, wo man sagen kann, — nun ist es vollendet. Hieraus schließt Ferguson, daß der höchste Zweck des Menschen nicht in irgend einen genau zu bestimmenden, aber ruhigen Zustande, — sondern nur in einer immerwährenden Thätigkeit und einem Streben nach noch höhern Zielen liege. Das, was der Mensch schon erreicht hat, oder je erreichen wird, ist nichts, als ein Erhohlungs-Punct auf seiner Reise des Lebens, durch welchen er sich zu fernern Unternehmungen stärken soll. Nur im Handeln selbst also, in sofern sich die Vollkommenheit der menschlichen Natur thätig erweist und entwickelt,

— welches nur durch kluge, gerechte, mäßige und tapfere Handlungen geschehen kann, — liegt der wahre Zweck und die Glückseligkeit des Menschen. Diese Grundsätze trägt Ferguson in einem so männlichen Style, der unverkennbare Spuren seiner wahren Uiberzeugung und seiner lebhaften Theilnehmung zeigt, vor; und er führt dieselben, mit so vieler Erfahrungskenntniß, durch die verschiedenen moralischen und politischen Verhältniße durch, auf welche sie eine Anwendung leiden: daß er, in allen seinen genannten Schriften, auch dem philosophischen Leser neue Sachen zu denken, und dem tugendhaften eine neue Erhebung des Herzens gibt. Eine besondere Würdigung des Eigenthümlichen in seinem Systeme wäre überflüßig, weil es nur Beziehungen zusammensetzt, die ich einzeln schon beurtheilt habe.

2) Adam Smith, der erste unter meinen Schottischen Lehrern und Freunden, so wie er überhaupt ein weit mehr origineller Kopf ist, und alle von ihm bearbeiteten Wissenschaften mit weit mehr neuen Wahrheiten bereichert hat, als Ferguson: so hat auch sein Werk über die moralischen Empfindungen, — das einzige, in welchem er die Moral unmittelbar bearbeitet, oder im Zusammenhange vorträgt, — die erklärte Absicht gehabt, ein neues Princip derselben aufzustellen, und durch Beweise und Erfahrungen zu unterstützen. Dieses Princip ist, — wenn es erlaubt ist, ein so hartes

Wort von den Ideen eines großen Selbstdenkers zu brauchen, — in der That ungereimt, und mit der leichtesten Mühe zu widerlegen. Aber er weiß es durch seine Erklärungen und Anwendungen so lehrreich zu machen; er sieht in den Sachen so richtig, ob er gleich in der ursprünglichen Form, unter welche er sie zwingen will, einen so verkehrten Blick thut; und die Entwickelung seines eignen Systems, verbunden mit der Beurtheilung fremder Systeme, steckt in der Geschichte der Moralphilosophie und in dem Inhalte derselben ein so helles Licht auf, daß ich aus seinem Werke über die moralischen Empfindungen, dessen ersten Grundsatz ich für ungereimt erkläre, doch mehr gelernt zu haben bekenne, als aus den Werken vieler anderen, in ihren Principien untadelhaften, und in ihren Beweisen weit strengeren Moralisten.

Dieses Princip ist die Sympathie. Ein Mensch ist dazu gemacht, an dem, was der Andere thut und leidet, Theil zu nehmen. Er hat von der Natur die ursprüngliche Neigung bekommen, sich in die Stelle des Andern, mit dem er umgeht, bis auf einen gewissen Grad zu versetzen, und er hat einen natürlichen Trieb dieß zu thun, sobald er mit ihm in Gesellschaft ist; und einen um desto stärkern, je mehr er die andere Person liebt und achtet. Wenn er nun, nachdem er sich, so viel ihm möglich ist, bemüht hat, in die Stelle des Andern zu treten, und sich dessen Zustand so an-

ſchauend, als wäre es ſein eigner, vorzuſtellen, das Betragen des Andern in dieſem Zuſtande billiget, für gegründet und ſchicklich erklärt: ſo iſt das Betragen ſittlich gut. Wenn er ſich aber nicht in die Empfindungen des Andern verſetzen, noch ſeine Triebfedern gleichſam ſelbſt anerkennen kann; weil er jene übertrieben oder zu ſchwach, dieſe zweckwidrig oder auf einen unrechten Zweck gerichtet findet: ſo kann das Betragen des Andern mit Grunde für ſittlich fehlerhaft gehalten werden.

Der zweyte Menſch nähmlich, welcher den erſten nach jener Sympathie beurtheilen ſoll, ſey es auch ſein beſter Freund, iſt doch immer nur ein unparteyiſcher Zuſchauer. Er kann nie ſelbſt fühlen, was der Andere in dieſem Augenblicke fühlt; er kann nur lebhaft denken, was der Andere wohl fühlen möchte: er wird für jetzt nicht ſelbſt von den Begierden beunruhiget, welche ſeines Freundes Bruſt pochend machen; aber er kann die Urſachen von dieſen Begierden in den Verhältniſſen des Freundes kennen, und dieſe Kenntniß auf ſeine Empfindung wirken laſſen. Findet er alſo, bey dieſer Unparteylichkeit und Kaltblütigkeit, doch die Aeußerungen des Andern von ſeinem jetzigen Schmerze, oder ſeiner Luſt nicht zu groß, findet er die Maßregeln desſelben, zur Befriedigung ſeiner Begierden, dem Werthe ihrer Gegenſtände und den Umſtänden angemeſſen: ſo kann man ſein Zeugniß für giltig halten, und in dem Betragen den Leidenden oder

Handelnden den gehörigen Grad von Mäßigung, oder Klugheit und Gerechtigkeit voraussetzen.

Tausend Beyspiele beweisen es, daß der Mensch die Beystehenden, die ruhigen Zuschauer seiner Handlung, für die gültigen Richter derselben erkennt. Er gibt sich eben so viele Mühe, sich in die Lage und Empfindung zu versetzen, in welcher jene seinen Zustand und sein Betragen in demselben betrachten, als sie sich immer geben mögen, um mit ihm zu sympathisiren; und er glaubt nicht anders ihren Beyfall zu erhalten, als wenn er in seinen Aeußerungen die Stärke oder Schwäche ihrer Empfindungen ausdrückt. Er wird sich daher jedesmahl, nach der Beschaffenheit der Gesellschaft und dem Grade der Theilnahme an ihm, herauf- oder herabstimmen. Er wird, bey einem körperlichen Schmerze, das Schreyen und alle heftigen Ausbrüche seiner Empfindung vermeiden: weil er weiß, daß an körperlichen Schmerzen andere Menschen weniger Theil nehmen können, weil sie sich weniger in die Stelle des Leidenden zu versetzen wissen. — Er wird bey Leiden der Seele, z. B. bey dem Betrübnisse über den Verlust der Seinigen, unter wirklichen Freunden, seinen Thränen freyern Lauf lassen, und unter gleichgültigern Besuchen nur eine stille und ruhige Traurigkeit zeigen.

Der von beyden Theilen, von dem Handelnden und dem, welcher über ihn urtheilt, anerkannte Grundsatz der Sittlichkeit und Pflicht ist: daß der

Mensch so handeln muß, daß die nicht in denselben Zuständen befindlichen, und mit denselben Gefühlen angefüllten Menschen mit ihm sympathisiren können: daß heißt mit andern Worten, er muß so handeln, wie es der entfernte und unparteyische Zuschauer seiner Handlungen für recht erkennt.

Wer sieht aber nun nicht auf den ersten Blick ein, daß das Sympathisiren mit Andern selbst wieder eine moralische Handlung sey, welche einen Maßstab bedürfe. — Der eine Mensch ist nicht derselben Theilnahme mit den Schicksalen, Gefühlen und Wünschen seines Nächsten fähig, wie der Andere. Smith sagt selbst, daß man an Freunden mehr Theil nimmt, als an Fremden, — daß man sich in den einen Zustand des Menschen besser zu versetzen weiß, als in den andern. Welcher unter diesen verschiedenen Graden der Sympathie ist nun derjenige, nach welchem der Handelnde sich richten soll? Das sagt Smith nirgends: und alles bleibt also noch, nach wie vor, der eignen Untersuchung des Menschen überlassen.

Und doch hat dieses dem Scheine nach so populäre, seichte System eine Seite, von welcher es mit dem Kantischen Princip einerley ist.

Kant sagt: Ein Mensch handelt recht, wenn diejenige Maxime, nach welcher er in einem einzelnen Falle handelt, zu einem allgemeinen Gesetze für alle ähnlichen Fälle gemacht werden kann. Er sieht also den Menschen unter einem doppelten

Gesichtspuncte an: einmahl, in sofern er in einem gewissen Zustande gleichsam befangen und auf denselben eingeschränkt, und mit seinen Gefühlen und Betrachtungen ebenfalls dieser individuellen Lage und dem jetzigen Augenblicke unterworfen ist; und zweytens, insofern er sich, vermöge seiner Vernunft, über sich selbst, die Welt und die Schicksale der Menschen erhebt, und ohne etwas specielles zu fühlen, nur über die Zustände der Menschen und seinen eignen urtheilt und nach diesem Urtheile entscheidet, was Recht ist. Die Entscheidung, welche er in diesem Augenblicke der Erhabenheit gibt, ist Gesetz für alle und eine giltige Maxime für ihn. Das, was er in dem ersten Zustande der Eingeschränktheit und Befangenheit für gut hält, kann leicht einseitig beurtheilt und also irrig seyn, und es kann folglich nur durch die Uibereinstimmung mit jenem Gesetze den Stempel reiner Sittlichkeit bekommen.

Aber was sagt Smith im Grunde anders, wenn er seinen ruhigen Zuschauer für den sittlichen Richter der Handlungen, deren Zeuge er ist, annimmt, und den Grad der Theilnahme, deren jener an den Gefühlen und Begierden, des wirklich in dem gegenwärtigen Falle interessirten und durch unmittelbare Gefühle regierten, Menschen fähig ist, als das giltige Maß vorschreibt, welches der Letztere seinen Empfindungen und Neigungen geben soll.

Die Sache ist freylich sehr verschieden, und ohne Zweifel bey Smith weit unvollkommener ausgedrückt: aber der Sinn beyder Philosophen ist doch im Grunde derselbe. Smith nimmt an, die Vernunft des Menschen sey, wenn sie in einer gewissen Entfernung über seine eignen Handlungen urtheile, fähig, ein richtiges Urtheil zu fällen. Je größer die Höhe ist, von welcher die Vernunft diesen Ueberblick thut; je mehr sie in demselben, außer der einzelnen Handlung des Menschen, auch alle anderen ähnlichen Handlungen andrer Menschen umfasset: desto sicherer kann man sich auf ihre Entscheidung verlassen. Dieses ist aber die Höhe, aus welcher der Gesetzgeber die Handlungen der Menschen ansieht. Der sympathisirende Zuschauer Smiths ist also in der That der Gesetzgeber Kants. So kommen große Männer, so weit sie in ihren Denkungsarten von einander abgehen, und so unähnlich selbst auf den ersten Blick ihrer Behauptungen sind, doch, wenn sie sich verständigen, in dem Wesentlichen ihrer Ideen zusammen.

Zweyte Classe.

Principien, welche ganz aus dem Erkenntnißvermögen und aus den Einsichten hergeleitet werden.

Ich will unter dieser Classe nur drey Männer erwähnen, welche für die Erfinder neuer Principien anerkannt, und deren Nahmen dadurch berühmt geworden sind: die Engländer Doctor Clarke und Wollaston, und der Teutsche Kant. — Denn auch Kants System, welches ganz auf Vernunft gebaut ist, leitet wenigstens nach dem Begriffe, welchen bisher alle Philosophen von der Vernunft gehabt haben, seinen Ursprung aus dem Erkenntnißvermögen her. — Doch da Kant die Vernunft vom Verstande so scharf absondert; da er eine praktische Vernunft annimmt; da überhaupt sein System etwas so ganz Eigenthümliches hat: so werde ich es, als zu keiner Classe gehörig, zuletzt ganz allein zur Untersuchung vornehmen.

1.

Das Moralsystem des D. Clarke hat durch den Ruhm seines Urhebers in England ein größeres Aufsehen gemacht, als es, von einem andern

Verfaſſer herrührend, wahrſcheinlich gemacht haben würde. Er iſt auch Verfaſſer eines Beweiſes vom Daſeyn Gottes, — ein in der That ſehr tiefſinniger und ſyſtematiſcher Philoſoph, und der am meiſten, nach teutſcher Art und teutſcher Strenge, unter den Engländern philoſophirt.

Auch ſein Sittenprincip iſt unter allen, die aus jener Inſel gekommen ſind, am meiſten metaphyſiſch. Es iſt the Fitneſs of Things, oder die Schicklichkeit der Dinge.

Jedes Ding in der Welt, ſagt Clarke, hat ſeine eigenthümlichen Verhältniſſe gegen andere Dinge; es hat ſeine Kräfte, mit welchen es, nach gewiſſen immer gleichförmigen Geſetzen, auf ſie wirkt; es hat ſeine eigenthümliche Empfänglichkeit, nach welcher es von ihren Einwirkungen nur gewiſſe aufnimmt, und andere gleichſam von ſich abgleiten läßt. In der einen Lage wird es zerſtört oder leidet eine Veränderung ſeiner natürlichen Form; in einer andern erhält es ſich lange und wird in ſeiner Art immer mehr veredelt.

Der Menſch nun, welcher, vermöge ſeiner Vernunft, der Uiberſchauer aller dieſer Dinge und ihr Herr iſt, — unumſchränkter Beherrſcher der Vernunftloſen, und vernünftiger Regierer der Vernünftigen — kann keine andere Richtſchnur ſeines Betragens gegen ſie haben, als ihre Natur und ihre daraus entſpringenden Verhältniſſe unter einander und zu ihm ſelbſt. Indem er dieſe ſo wohl

zusammenpaßt, daß sie, wie die Fugen eines sorgfältig verbundnen Gebäudes, nirgends eine Lücke, — nirgends eine Schwäche oder einen ununterstützten Theil zurücklassen: so handelt er nach dem wahren Systeme der Natur und in dem Geiste ihres großen Urhebers; er ergänzt und vervollkommnet die Erstere, und gehorcht dem Willen des Andern.

Es ist dieß nicht die Schicklichkeit im Platonischen Sinne, nach welcher sie in der harmonischen Vereinigung aller Seelenkräfte bey jeder Handlung besteht. Es ist nicht die Schicklichkeit der Handlungen im Stoischen Sinne, welche alle übrigen Dinge nur in Beziehung auf den Menschen selbst und dessen Natur ansieht. Die Clarkische Schicklichkeit ist die Behandlung jedes Dinges in seiner Art, und nach seiner Natur. Durch je mehr Eigenthümlichkeiten diese Natur sich unterscheidet, desto mehrere Verhältnisse finden zwischen dem Menschen und diesem Dinge Statt, und desto mehr Pflichten hat er also gegen dasselbe. — Der tugendhafte Mann behandelt einen Baum, als einen Baum, d. h. als ein vegetatives Wesen, welches wachsen, gedeihen, blühen, Früchte tragen und sich fortpflanzen kann: und er vermeidet also, ihn zu beschädigen, und sucht vielmehr sein Wachsthum zu befördern, und seine Keime zu entwickeln. Er behandelt ein Thier, als ein Thier, d. h. als ein empfindendes und lebendes Wesen: er macht ihm also nicht ohne Noth Schmerzen, er sorgt, wenn er kann, für des

Erhaltung und Wohlseyn. Er bedient sich überdieß jedes Thiers nach dessen besonderer Natur: er braucht den Hund zur Jagd, und das Pferd zum Reuten. — Er behandelt endlich den Menschen, als Menschen, d. h. als ein vernünftiges und sittliches Wesen: er braucht ihn also nicht anders zu seinen Zwecken, als vermittelst des eignen Willens des Andern und des Einflusses, den er durch Bewegungsgründe auf diesen hat; er beweiset ihm nicht nur Fürsorge für sein Leben und Vergnügen, sondern auch für seinen Verstand und die Veredlung seines Charakters. — Hier häufen sich nun die Verhältnisse. Erstlich in Absicht der Nähe: der Verwandte ist mir näher als der Freund, dieser näher, als der Mitbürger, der Mitbürger näher, als der Fremde. — Zweytens in Absicht der Aehnlichkeit. Ein Mensch hat mehr Eigenschaften des Genies und des Herzens mit mir gemein als der andere, und ist also zum Umgange mit mir tauglicher; er kann mehr auf mich, ich kann mehr auf ihn wirken. Dieß eben macht den Freund. — Drittens das Verhältniß des Bedürfnisses. Dieser Mensch ist arm, und ich bin reich, ich kann ihm beystehen; er ist unwissend, und ich bin gelehrt, ich kann ihn unterrichten; er ist unbekannt, und ich habe Einfluß, ich kann ihm emporhelfen. Dieß ist das Verhältniß, welches den Lehrer an seine Schüler knüpft, und ursprünglich den Helden und Regenten an sein Volk knüpfte.

Wer nun auf alle dieſe Verhältniſſe in ſeinem Betragen Rückſicht nimmt, handelt tugendhaft: und eben dieſer iſt auf dem Wege zum höchſten Gute oder zur Glückſeligkeit, — denn alle dieſe Männer hielten beyde Ausdrücke für gleichbedeutend. — Er ſorgt nähmlich durch ein ſolches Verhalten dafür, daß alle Dinge auch auf ihn nach den ſchicklichſten Verhältniſſen zurückwirken, wodurch ſein Leben und Wohlſeyn am meiſten geſichert iſt; er iſt zugleich auf die, ſeiner Natur angemeſſenſte und alſo ihm angenehmſte, Weiſe beſchäftiget; er iſt endlich mit der ganzen großen Natur und deren Urheber in der vollkommenſten Uibereinſtimmung.

Dieſes Syſtem, wenn es nicht zum Gebrauche zu metaphyſiſch wäre, wenn ein Moralprincip bloß die Beſchaffenheit der ſchon reifen Tugend ins Licht ſetzen, und nicht auch das Entſtehen der Tugend in der menſchlichen Natur erklären ſollte, würde eines der vollkommenſten Syſteme ſeyn. Aber es iſt augenſcheinlich, daß die aptitudo rerum, die Schicklichkeit und gleichſam das Einpaſſende der Dinge gegen einander nicht die erſte Idee ſey, welche ſich die Menſchen von der Tugend machen, daß es vielmehr eine abgeleitete und künſtliche Formel ſey, an die ſie ihren urſprünglichen und natürlichen Begriff von Tugend knüpfen; und eben dieſer letztere ſollte aufgeſucht werden.

2.

Der zweyte englische Philosoph, der, zu dieser Classe gehörig, sich einen Nahmen erworben hat, ist Wollaston. Sein Moralprincip, — in der That neu und ihm eigenthümlich, — hat indeß mehr, bey seiner ersten Erscheinung, Aufsehen bey der Nation, als einen bleibenden Eindruck gemacht. Es hat jedoch das Verdienst, daß es am reinsten aus Erkenntniß und Erkenntnißvermögen hergeleitet, und von allem, was auf Empfindung und Wohlseyn Beziehung hat, am vollkommensten abgesondert ist. Und ich gestehe es aufrichtig, daß es mir immer geschienen habe, das Kantische Princip müsse, wenn es nach seiner ganzen Strenge genommen und in seiner vollen Consequenz angewandt wird, auf die Wollastonischen Lehrsätze führen.

Wollaston sagt: „jede Handlung ist gut, welche einen wahren Satz ausdrückt. Wahrheit ist das Höchste. Sie zu erkennen und sie in seinen Reden und Handlungen gleichsam lebendig und wirksam darzustellen, ist der letzte Endzweck des Menschen. — Die Fähigkeit die Wahrheit zu erkennen, macht den Menschen zu einem vernünftigen Wesen: und durch die Anlagen seiner Natur, Wahrheit auch in Handlungen auszudrücken, wird er ein sittliches Wesen." (Wie nahe schließen sich hier, an die Wollastonischen Grundsätze Kants Behauptungen an! Auch dieser sieht die Lüge für das erste aller Laster und

die

die Urquelle der übrigen an, und erklärt die Wahrhaftigkeit für eine so durchaus unbedingte Pflicht, daß wir selbst den unschuldig Verfolgten, welcher in unsern Schutz und in unser Haus geflohen ist, dem ihm aufsuchenden Mörder anzeigen müssen, wenn dieser uns um dessen Aufenthalt befragt.

„So wie der Mensch, fährt Wollaston fort, seine Ideen durch Worte und vermittelst der Sprache ausdrückt: so kann er sie auch durch Handlungen bezeichnen und Andern mittheilen. Dieß ist in der Geberdensprache jedermann klar: aber es ist nur dem aufmerksamsten Beobachter gegeben, zu entdecken, daß jede Handlung, ohne Ausnahme, einen gewissen Satz ausdrückt: und in der Wahrheit oder Unwahrheit dieses Satzes liegt die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Handlung."

„Wenn ich ein Thier martere: so sage ich damit den Satz aus, — ich halte dieß Thier für ein empfindungsloses Wesen, und behandle es daher so, wie meinen Tisch, oder einen Stein. Wenn ich einen Menschen zum Sklaven mache: so drücke ich dadurch den Satz aus, — dieser Mensch ist ein vernunftloses Wesen, welches ich, wie Pferde und Ochsen, ohne seine Einwilligung, zu meinen Endzwecken gebrauchen kann. Wenn ich ungerecht handle, so erkläre ich dadurch, daß ich mich für kein Glied der menschlichen Gesellschaft halte und nicht zu dem

großen Systeme gehöre, welches die Natur unter den Menschen, vermöge ihrer Aehnlichkeit, gestiftet hat. Zuweilen werden mehrere Unwahrheiten zugleich durch dieselbe Handlung ausgedrückt, und dann wird diese noch schändlicher. Wenn ein Mensch den andern ermordet: so sagt er damit zweyerley aus; einmahl, — ich kann diesem Menschen das Leben wieder geben, wenn es mir nicht mehr schädlich, oder wenn es mir sogar nützlich ist; denn augenscheinlich wollte ich ihm nicht das Leben, als Leben, rauben, sondern nur ihn mir unschädlich machen; und zweytens, — ich vernichte durch die Ermordung eines Menschen nichts, als ein Leben, und nicht zugleich eine vernünftige Denkkraft; denn nur die äußere Thätigkeit des Menschen wollte ich hindern, nicht die innere Thätigkeit seiner Vernunft."

Es ist unverkennbar, daß in diesem Systeme ein großer Scharfsinn verborgen liegt, der dessen Urheber Ehre macht: zumahl, da er es mit vieler Geschicklichkeit durchgeführt hat. Aber zwey Sachen zerstören es doch gänzlich: erstlich, der unendliche Zwang, der bey allem Scharfsinne angewandt werden muß, um es nur einiger Maßen wahrscheinlich zu machen, daß jede Handlung einen Satz ausdrücke, und daß, nach der Wahrheit

oder Unwahrheit dieſes Satzes, die ſittliche Güte jener Handlung zu beurtheilen ſey. Das Zwangvolle und Unnatürliche aber kann nicht das Wahre ſeyn. Und zweytens iſt ſich wenigſtens kein Menſch bewußt, daß er, bey der ſittlichen Beurtheilung ſeiner Handlungen, je dieſe Speculationen angeſtellt habe; daß ihm ſein Gewiſſen nichts als Mangel an Wahrhaftigkeit vorwerfe, wenn es ihn wegen ungerechter und verrätheriſcher Handlungen anklagt, und daß es ihm wegen wohlthätiger und gemeinnütziger nur deßwegen Beyfall gibt, weil er dadurch wahre Sätze ausgedrückt hat. Was aber keinen Menſchen zur Tugend wirklich bewegt, das kann auch nicht das menſchliche Princip der Tugend ſeyn.

VIII.

Leibnitzisch-Wolfisches Moralsystem.

Ich habe gesagt, daß dieses System beyde Classen gewisser Maßen mit einander vereinige — sich auf Erkenntniß und Empfindung zugleich Gründe und die Urquelle der Tugenden in dem Verstande sowohl, als in dem Begehrungsvermögen, finde. Und dieß ist unstreitig das Wahre; da es die Vollkommenheit zum höchsten Zwecke des Menschen macht, — Vollkommenheit aber sich auf den ganzen Menschen, und also auf beyde Hauptkräfte seines Geistes bezieht. „Mache dich selbst vollkommen:" dieß ist nach Wolf und Leibnitz, die erste Pflicht, welche auf keine höhere in der menschlichen Natur zurückgeführt werden kann, und aus der alle andern fließen."

Dieß würde mit dem Platonischen Tugendsystem, und also auch mit meinen eignen Ideen vollkommen übereinstimmen; es würde die doppelte Re-

ziehung auf Geist und Herz in welchen die Vollkommenheit, nach den gewöhnlichen Begriffen, gleichsam ihren Sitz hat, in die Augen fallend machen: wofern nicht Wolf und Leibnitz, mehr Metaphysiker als Plato, einen neuen Begriff der Vollkommenheit gegeben hätten, welcher das Vollkommene in allen Dingen, — in den leblosen sowohl als den lebendigen, in den Pflanzen wie in den Thieren, — umfaßt, aber eben deßwegen, in der Anwendung auf die menschliche Natur insbesondere, weniger deutlich und genugthuend ist.

„Ein vollkommner Klotz würde deßhalb nicht ein vollkommner Stein seyn. Es gibt eine Vollkommenheit eines Berges: ein Erdhügel ist ein sehr unvollkommner Berg; aber er kann deßwegen ein sehr vollkommner Erdhügel seyn. Der Staub unter meinen Füßen hat seine Vollkommenheit, wenn er wahrer ächter Staub ist. — In allen Dingen dieser Art ist es schwer, die Vollkommenheit anzugeben: und doch sind jene Redensarten in jedermanns Munde. Sobald aber von Metallen, von Pflanzen, Thieren oder Menschen die Rede ist: so weiß jeder schon besser, was er unter Vollkommenheit verstehen soll. — Was ist nun das Gemeinschaftliche in allen diesen Dingen, um deßwillen sie alle vollkommen heißen? — Dieß muß aufgesucht werden, um das Moralprincip, — mache dich selbst vollkommen, — richtiger zu erklären.“

Hier nun, glaube ich, liegt das πρῶτον ψεῦδος, der Grundirrthum im Wolfischen Systeme. — Es gibt, nach meinem Urtheile, keine gemeinschaftliche Vollkommenheit für alle jene Dinge, — es gibt gar keine wahre, d. h. keine eigenthümliche Vollkommenheit für einen Berg, einen Erdhügel und einen Stein. Ein Berg ist nur vollkommen in Beziehung auf den Menschen: — entweder in Beziehung auf seinen Verstand, insofern er ihn unter einen allgemeinen Begriff bringen will, und findet, daß er diesen Begriff erfüllt; oder in Beziehung auf des Menschen Empfindung, insofern die Gestalt des Berges ihm als regelmäßig und schön erscheint; oder in Beziehung auf seine Endzwecke, insofern ihm der Berg den Nutzen wirklich leistet, welchen er von diesen Erderhöhungen erwartet. — Nur lebendige und vernünftige Wesen, nur die, welche sich ihrer selbst bewußt sind, — also Menschen und Thiere, — sind einer eignen Vollkommenheit fähig: denn nur sie können einen ihrer Zustände von dem andern unterscheiden.

Um nun zwey so ungleichartige Sachen, als die, bloß durch einen Mißbrauch des Worts, dem Berge, dem Erdhügel und dem Steine zugeschriebene Vollkommenheit, und die von Menschen und Thieren im wahren Sinne des Worts ausgesagte Vollkommenheit ist, unter einen gemeinschaftlichen Begriff zu bringen, mußte eine in der That falsche Kunst angewandt werden. — Ich stelle mir

den Urſprung der Wolfiſchen Definition der Vollkommenheit, — „daß ſie die Uibereinſtimmung des in einem Dinge vorhandenen Mannigfaltigen zu Einem ſey“ *) folgender Geſtalt vor. Leibnitz und Wolf bemerkten, daß, vom Anfange der Philoſophie an, die Uibereinſtimmung der Seelenkräfte unter einander, und insbeſondere die Harmonie der Begierden mit der Vernunft, als die Baſis der menſchlichen d. h. geiſtigen Vollkommenheit angeſehen worden war. — Freylich war dieß nicht die bloße Uibereinſtimmung zu Einem, — zu irgend einem gemeinſchaftlichen Zwecke: ſondern es war die, zu gegenſeitiger Veredlung aller jener Kräfte und Beſtandtheile des Menſchen, und dann die Uibereinſtimmung zur Hervorbringung wohlthätiger und gemeinnütziger Handlungen. — Aber ſie nahmen aus jenem Begriffe bloß den Theil, welcher ſich auf alles, was je, mit Recht oder mit Unrecht, vollkommen genannt worden iſt, anwenden ließ: — die Ui-

*) Anmerk. Ich bediene mich hier des bey den Wohlſtanern gewöhnlichen Ausdruckes: ob er gleich etwas dunkel iſt. Es ſoll die Uibereinſtimmung zu einem gemeinſchaftlichen Endzwecke, oder zur Unterſtützung der Thätigkeit eines gewiſſen Haupttheils, oder zur Hervorbringung einer gewiſſen Form, oder alles dieß zugleich anzeigen. Vielleicht aber iſt dieſe Unbeſtimmtheit des Ausdruckes ſelbſt das beſte Kennzeichen von dem Werthe der Definition.

Übereinstimmung des Mannigfaltigen zu Einem. Dieß paßt zu der so genannten metaphisischen Vollkommenheit des Berges: denn, um den Nahmen eines Berges mit Recht zu führen, muß er alles in sich haben, was mit dem Begriffe vom Berge übereinstimmt und sich in demselben vereiniget. (Man bemerke aber, daß dieser Vereinigungspunct nicht in dem Berge selbst, sondern in dem Menschen liegt, welcher sich einen Begriff von demselben machen will.) — Dieß paßt auf die, eben so mißbräuchlich gnnannte, ästhetische Vollkommenheit: denn nach der allgemeinen Meinung beruht die Schönheit der Form auf der Harmonie und Verschmelzung der Umrisse. Dieß paßt auf die Vollkommenheit des Nützlichen: denn um zu einem gewissen Endzwecke brauchbar zu seyn, muß die Sache alles in sich enthalten, was zur Erreichung dieses Zwecks zugleich wirken soll. Es paßt endlich zur Vollkommenheit der Thiere und Menschen, welche letztere zu allen Zeiten, wie wir gesehen haben, in Übereinstimmung und Harmonie ist gesetzt worden.

Aber indem Leibnitz und Wolf den Begriff Vollkommenheit so allgemein und abstrakt machten, verdunkelten und verfälschten sie den ächten alten moralischen Begriff von Vollkommenheit. Das Princip Perfice te, in seinem alten, einfachen und Jedem einleuchtenden Sinne, nach welchem es darauf geht, daß der Mensch nach Einsichten streben, sei-

ne Begierden zähmen, die innere Thätigkeit seines Geistes durch Denken und wohlwollende Neigungen unterhalten und erhöhen, und eben diese Thätigkeit durch nützliche Arbeiten, durch treue Abwartung eines gewissen Berufes, durch gerechte und wohlthätige Handlungen, auch äußerlich, im gesellschaftlichen Leben üben soll, ist, nach meinem Urtheile, wahr nnd genugthuend. — Und eben dieses Princip, wenn es, nach dem Leibnitzisch-Wolfischen Begriffe der Vollkommenheit, nichts weiter bedeutet, als — „Suche das Mannigfaltige in dir übereinstimmend zu Einem zu machen," — scheint mir ein für den Verstand unbefriedigendes, für das Herz unkräftiges, ein undeutliches und schwaches, leicht zu widerlegendes Princip zu seyn. — Denn, welcher Zustand läßt sich im Menschen erdenken, in welchem nicht alles zu einer gewissen Einheit übereinstimmte? — Auch in dem ganz Lasterhaften stimmt alles zusammen, ihn vollkommen lasterhaft zu machen. — Dieß leugnet zwar Leibnitz, und nach ihm Wolf, die beyde die Uibereinstimmung nur bey der Tugend möglich finden: und dahin mußte sie ihr besserer Genius leiten. Aber alsdann müssen sie eine ursprüngliche, aus ihrem Princip nicht hergeleitete, Güte der menschlichen Natur voraussetzen, mit welcher alles, was zu den ersten Anlagen hinzukommt, oder gleichsam auf dieselben gepfropft wird, harmonieren muß, wenn irgend eine Uibereinstimm

im Menſchen möglich ſeyn ſoll. In dieſem, — und nur in dieſem Falle, wenn die ſittliche Grundlage im Geiſte des Menſchen ſchon den Vereinigungspunct oder die Einheit, wohin alles im Menſchen zuſammenſtimmen ſoll, angegeben hat, kann das Wolfiſche Princip das Laſter von der Tugend unterſcheiden: denn nun werden bey dem Laſterhaften die Handlungen wenigſtens mit den Grundanlagen der Natur im Widerſpruche ſtehen. — Aber eben dieſe ſittlichen Anlagen waren es, welche das Princip umfaſſen ſollte, anſtatt ſie vorauszuſetzen.

IX.

Kantiſches Moralſyſtem.

Ich komme jetzt, wie es ſcheint, zu der ſchwierigſten aller meiner Unternehmungen, — der Darſtellung und Beurtheilung des Kantiſchen Moralſyſtems. Sie iſt ſchwierig wegen der innern Beſchaffenheit des Syſtems ſelbſt, wegen der neuen Kunſtſprache, welche in dasſelbe eingeführt iſt, und ohne welche es nicht ſcheint unverfälſcht dargeſtellt werden zu können; — wegen der wirklich neuen Begriffe, oder neuen Unterſcheidungen alter Begriffe, welche darin vorkommen, und deren man ſich ſtets wieder erinnern muß, wenn man nicht den Philoſophen mißverſtehen will; endlich wegen der feinen Fäden, durch welche die Sätze dieſes Syſtem zuſammenhängen, und die, da ſie bey aller ihrer Feinheit doch niemahls reißen, dem Syſteme einen be-

größern Werth geben, aber auch die Schwierigkeit für den Lehrling, welcher es ſtudieren will, vermehren.

Das Unternehmen ſcheint, zweytens, ſchwierig wegen der Parteyen, in welche die philoſophiſche Welt, in Abſicht des Kantiſchen Syſtems, getheilt iſt, wovon die eine aus enthuſiaſtiſchen Verehrern, — die andere aus erklärten, ſogar erbitterten Gegnern desſelben beſteht, und zwiſchen welchen der kaltblütige und unparteyiſche Beurtheiler, der nicht allen Sätzen des Kantiſchen Lehrgebäudes ſeine Beyſtimmung gibt, und ihm doch ſeine Achtung nicht verſagt, ſeinen Platz kaum behaupten kann: weil jede Partey von dem, welcher nicht mit ihr iſt, glaubt, daß er wider ſie ſey. Dazu kommt, daß die Kantiſche Schule ſelbſt ſich, ſeit der Erſcheinung der Vernunftkritik, in neue Parteyen getheilt hat. An der Spitze der neueſten ſteht jetzt der Herr Profeſſor Fichte in Jena, und zugleich auf der höchſten Höhe der Methaphiſik, auf welche ich ihm nicht mehr folgen kann.

Ich will indeß mir die Sache ſo leicht zu machen ſuchen, als möglich. Es ſoll mich nicht befremden, wenn ich höre, daß ich Kanten nicht verſtanden habe. Es iſt Andern vor mir eben ſo gegangen: und ich weiß, daß ich in eines Andern Gedanken nicht ſo vollkommen eindringen, als mir von meinen eignen Rechenſchaft geben kann. Ich werde mich nicht erniedriget glauben, wenn auch ein-

sichtsvolle Richter urtheilen, daß meine Darstellung von Kants System nicht völlig richtig ist, und meine Einwürfe schwach sind. Denn weit entfernt, mich Kanten an Tiefsinn und systematischem Geiste an die Seite zu setzen, erkenne ich vielmehr, daß ich, mehr zur Philosophie des Lebens gemacht, in den hohen Regionen der feinsten Spekulation nicht ganz zu Hause bin, und also leicht mich verirren kann. Ich werde indeß thun, was ich kann, — (und in der That habe ich Kants Kritik lange und sorgfältig studirt,) ich werde die Sache sagen, so gut, als ich sie weiß, ich werde sie ehrlich beurtheilen, so wie sie mir wirklich vorkommt, sine ira et studio, quorum causas procul habeo.

Der Zusammenhang des Kantischen Systems macht es nothwendig, den theoretischen und den praktischen Theil desselben zugleich darzustellen, um den letztern vollständig zu verstehen. Dieß ist freylich in der Kürze schwer: aber ich will es versuchen. —

Es sind drey Fragen, welche die Kantische Philosophie zu beantworten unternimmt.

1) Wie kommt der Mensch zur Erkenntniß irgend eines Objects überhaupt?

2) Wie kommt er zu der apodiktischen oder absoluten Gewißheit eines Satzes a Priori?

3) Wie kommt der Mensch zur Erkenntniß des Unsichtbaren, — der sittlichen Freyheit, Gottes, des Moralgesetzes und der Unsterblichkeit?

Erſte Frage.

Die erſte Frage hatte man, vor Kant, folgender Geſtalt beantwortet.

„Die außer uns vorhandenen Gegenſtände wirken durch die Sinne auf unſer Gemüth, und bringen in demſelben bildliche Vorſtellungen von ſich hervor, — in welchen ſie aber ſchon als Gegenſtände, außer ihm vorhanden, erſcheinen. Dieſe ſinnlichen Bilder zergliedert der Verſtand, löſet ſie in ihre Merkmahle auf, ordnet, nach der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit dieſer letztern, die Dinge in Arten und Gattungen, ſondert die Eigenſchaft von der Subſtanz, bildet hierdurch allgemeine Begriffe, und ſteigt durch fortgeſetzte Abſtraction zu immer höhern. Endlich verbindet er dieſe Begriffe wieder durch Schlüſſe, — bey welcher Operation er Vernunft genannt wird. An einer Reihe von Schlüſſen ſteigt er bis zur Grenze des Uiberſinnlichen hinauf und wieder bis zu dem einzelnen hinab, und vollendet dadurch den einen, und zwar den urſprünglichen Zweig der menſchlichen Erkenntniß.“

„Von dieſem Zweige der Erkenntniß, und in der That von aller menſchlichen Erkenntniß — denn die beyden andern Zweige ſind nur aus jenem abgeleitet, — iſt die Urquelle die Einwirkung, gegenwärtiger Objecte auf die Sinne, oder die äußere Erfahrung, — bearbeitet vom Verſtande, und von ihm bis zu einem vernünftigen Rä-

ſonnement, oder einer menſchlichen Rede auseinandergeſetzt."

„Die abgeleiteten Quellen der beyden anderen Zweige ſind: die innere Erfahrung, und die Analogie."

„Erſtens: Indem wir die äußern Dinge empfinden und über dieſelben nachdenken, werden wir zugleich gewahr, daß wir empfinden und daß wir denken. Wir gelangen zum Selbſtbewußtſeyn, indem wir uns unſrer, bey den Vorſtellungen aus der Körperwelt bewieſenen, innern Thätigkeit bewußt werden. Hierdurch gelangen wir zu dem Begriffe eines Geiſtes und zu allem, was damit verbunden iſt, des Intellektuellen und des Sittlichen. Im Selbſtbewußtſeyn liegt der Begriff des Daſeyns, und an denſelben iſt eine ganze Genealogie anderer Begriffe geknüpft. Der Begriff von Urſache und Wirkung ſcheint das vereinigte Reſultat der innern und äußern Erfahrung zu ſeyn: und zwar auf folgende Weiſe: Aus der innern Erfahrung wiſſen wir, was eine Handlung, was ein nisus, ein effort, ein Streben und alſo was Kraft ſey. Durch die äußere Erfahrung kennen wir die regelmäßige, oft wiederkommende Folge gewiſſer Dinge und Begebenheiten auf einander. Dieſe beyden Begriffe nun mit einander vereiniget, die Gleichförmigkeit in der Folge der Dinge, vermöge welcher immer eines vorangehen muß, wenn ein anderes folgen ſoll, und der nisus einer Kraft, welche eine

Handlung hervorbringt, auf welche auch stets eine äußere Veränderung folgt: — diese beyden Begriffe, sage ich, zusammengenommen, scheinen mir den Menschen zum Begriffe der Caussalität geführt zu haben."

„Zweytens. Zu demjenigen aber, was wir weder durch die äußere noch durch die innere Erfahrung selbst kennen, — zu dem, was wir entweder in der Welt nie selbst gesehen noch erfahren haben, z. B. wie es in China aussieht, oder was an sich unsichtbar ist, ist kein anderer Zugang, als — eine Reihe von Schlüssen von den Wirkungen auf die Ursache, aus welchen wir erkennen, daß wir daß nie Erfahrene als wirklich vorhanden voraussetzen müssen, wenn das, was wir erfahren haben, nicht eine Chimäre seyn soll; — und diese Reihe von Schlüssen, verbunden mit der Analogie des Nichtgesehenen von dem, was wir gesehen haben. Wo diese Aehnlichkeit gänzlich fehlt, hilft jene Reihe der Schlüsse nichts; denn wir können uns von der Sache gar keinen Begriff machen. Je größer die Aehnlichkeit ist, desto überzeugender werden jene Schlüsse. Durch die Schlüsse, welche wir von dem Daseyn einer Welt auf ihren Urheber machen, gelangen wir zu der Idee der Nothwendigkeit, ein Urwesen vorauszusetzen: und durch Analogien, aus unserem Geiste genommen, bilden wir uns den Begriff von Gott. Die

Deut-

Deutlichkeit dieſes Begriffs unterſtützt die Stärke jener Beweiſe."

Dieß iſt, wenn nicht, die reine, ächte Leibnitziſch-Wolfiſche Philoſophie, doch diejenige, welche mir bis jetzt zwar nicht über alle Einwürfe erhaben, aber doch der Wahrheit am nächſten zu kommen ſcheint.

Zwar darin ſtimmen beyde Syſteme, — das von mir auseinandergeſetzte und das Kantiſche, — überein, daß in beyden unſere Vorſtellung von Gegenſtänden oder unſere Erkenntniß das vereinigte Produkt der Einwirkung der außer uns vorhandenen Gegenſtände, — welche Kant die Dinge an ſich, *) nennt, — und unſerer eignen Selbſtthätigkeit iſt. Aber nach Kant iſt der Beytrag, welchen

*) Dieſe Dinge an ſich haben die neueſten Ausleger oder Ergänzer des Kantiſchen Syſtems für ein ſehr läſtiges und das Ganze verunſtaltendes hors d'oeuvre dieſes ſchönen und großen Baues gehalten, und haben allerley Verſuche gemacht, ihrer los zu werden. Der am beſten gelungene iſt der von H. P. Fichte, der aus dem Selbſtbewußtſeyn oder der Vorſtellung des Ich alles herausbringt: erſtlich, daß es ein nicht-Ich, oder eine Welt geben müſſe, — weil ohne den Gegenſatz auch das Ich unvorſtellbar ſey; und zweytens, wie dieſe ganze Welt beſchaffen ſeyn, — oder vielmehr wie wir ſie uns vorſtellen müſſen, — ſo, daß ſich auch die Geſtalt der Pflanzen und Thiere aus dem bloßen Ich mit der Zeit werden herausbringen laſſen.

die uns ganz unbekannt bleibenden Dinge an sich liefern, weit unbeträchtlicher und zugleich ganz unbestimmbar: dasjenige aber, was unsre eigne Selbstthätigkeit zur Vorstellung der Dinge, oder zur Erkenntniß beyträgt, ist sehr mannigfaltig, umfaßt vieles von dem, was man sonst den Objekten zugeschrieben hat, und läßt sich ganz genau angeben. Der Beytrag der Gegenstände heißt Stoff, der, welchen wir, unsere Vorstellungs- und Denk-Gesetze hinzuthun, heißt Form: — zwey Wörter, welche eben so nöthig haben, durch die Sachen, die von ihnen bezeichnet werden sollen, aufgeklärt zu werden, als sie dienen, den Unterschied dieser ins Licht zu setzen. Nur so viel sieht man deutlich: daß der Stoff sich auf das Einzelne in unsern Vorstellungen bezieht, oder dasjenige in sich begreift, was wir in jeder Erfahrung für individuell halten, die Form hingegen auf dasjenige geht, was vielen unserer Vorstellungen gemein ist.

„Es sind bey der Untersuchung über den Ursprung und das Wesen unserer Erkenntniß, sagt Kant, drey Fragen zu beantworten." *)

1) Wie kommen wir zur Vorstellung irgend eines Objects d. h. zu irgend einer Erkenntniß?

*) Dieses sind also, wie man leicht sieht, drey untergeordnete Untersuchungen, in welche meine obige Hauptfrage zergliedert werden kann.

2) Wie kommen wir zu einer zusammenhängenden Erfahrung?

3) Wie bringen wir alle diese Erfahrungen in ein gemeinschaftliches und vollständiges System?

„Um diese Fragen zu beantworten, fährt Kant fort, müssen wir im Menschen drey Kräfte unterscheiden, die Sinnlichkeit, oder das Empfindungsvermögen; den Verstand, oder die Denkkraft; und die Vernunft, oder das Vermögen Schlüsse zu machen.“

Jede dieser drey Kräfte hat ihre eigene Form, d. h. ihre Gesetze, nach welchen wir uns die Sachen nicht anders als so vorstellen können, und durch welche der, von den Dingen an sich gelieferte, Stoff dergestalt geformt und gemodelt wird, daß er fähig wird vorgestellt zu werden, und als ein Objekt außer uns zu erscheinen.

1. Die Sinnlichkeit oder das Empfindungsvermögen hat, einmahl, die Empfänglichkeit, *)

*) Diejenige Einrichtung eines Theils der Seele nähmlich, durch welche er fähig wird, auf eine bestimmte Weise afficirt zu werden, ist die Empfänglichkeit desselben. Um die Einrichtung eben dieses Theils, durch welche er fähig wird, diese Affectionen selbst auf eine gewisse bestimmte Weise zu modelliren und umzuformen, ist eine Kraft oder ein Vermögen im engeren Verstande. So hat der Magen Empfänglich

die Einwirkungen der Dinge an sich aufzunehmen und gewahr zu werden. Dadurch erhält sie den Stoff, welchen sie, vereiniget mit dem Verstande, zu Vorstellungen bearbeiten soll.

Das Empfindungsvermögen hat, zum andern, seine Form, welche darin bestehet, daß sich der Sinn nichts anders, als in Raum und Zeit, vorstellen kann, und vermöge welcher also der von den Dingen dargereichte Stoff als etwas an einem gewissen Orte vorhandenes, und zu einer gewissen Zeit vorgehend, erscheint.

Raum und Zeit liegen ganz in uns, und in den Gesetzen unserer Sinnlichkeit, — nicht in den Dingen an sich. Vor der Einwirkung dieser letztern, sind es gleichsam schlafende Formen. Durch die Einwirkung dieser werden sie zu Anschauungen. Sie selbst, abgesondert von den äußern Eindrücken, sind Anschauungen a priori, — mit diesen Eindrücken verbunden, bilden sie die empirischen Anschauungen, — die Grundlage aller unserer Erkenntniß.

2. Dieß ist noch nicht genug. Um uns etwas als ein Objekt vorzustellen und also eine Erkenntniß von ihm zu haben, müssen wir es uns auch 1) als daseyend, möglich oder unmöglich, — müssen wir es uns 2) als reell, und von ei-

lichkeit, die Speisen aufzunehmen, und Kraft, sie zu verdauen.

nem gewiſſen Grade der Realität, — müſſen wir es uns 3) als groß oder klein oder alles umfaſſend, — müſſen wir es uns endlich 4) als Urſache oder Wirkung, als hervorgebracht durch etwas vorhergehendes, und nach ſich ziehend etwas folgendes — vorſtellen. Alle dieſe Begriffe, glaubte man bisher, ſchöpften wir aus den Dingen und deren ſinnlichen Eindrücken ſelbſt, und aus der innern Erfahrung.

Alles dieß, ſagt Kant, ſind bloße Formen unſers Verſtandes, — Geſetze unſers Denkens. Wir ſind von der Natur genöthiget und eben dadurch berechtiget, die von den Sinnen überlieferten Anſchauungen unter dieſe Formen zu ordnen. Ob unſer Begriff des Daſeyns auf die Dinge an ſich paßt, ob ſie eine Quantität oder Qualität, d. h. einen reellen Inhalt und eine gewiſſe Größe haben, ob ſie endlich als Urſachen und Wirkungen auf einander folgen: davon wiſſen wir ganz und gar nichts. Aber denjenigen Objekten, (gleichſam der zweyten Ordnung) welche ſich der Verſtand aus der Einwirkung der unbekannten erſten Objekte, oder der Dinge an ſich, auf die Sinne, und alſo aus den ſinnlichen Anſchauungen, bildet und wirklich erſchafet: dieſen Objekten kommen alle jene Prädicate zu, und ſie werden erſt dadurch als Objekte erkennbar. *)

*) Daß dieſe Darſtellung der Sachen einem M von gemeinem Verſtande, dergleichen ich bi

Dieſe Verſtandesgeſetze ſind, ſo wie alle Geſetze, ehe und bevor ſie auf etwas angewandt werden, bloße leere Formen, gleichſam Rahmen, in welche etwas eingeſpannt, und dadurch eingeſchränkt werden ſoll. Wenn ſie aber einmahl auf die ſinnlichen Anſchauungen angewandt worden ſind, — welche vermittelſt der Anſchauungen a priori, der Vorſtellungen von Raum und Zeit, geſchieht: ſo kann ſich alsdann der Verſtand dieſe Geſetze

einleuchten will, ob ich ſie gleich nicht völlig zu widerlegen und die entgegengeſetzte Darſtellung nicht gegen alle Einwürfe zu retten weiß, iſt allerdings wahr, und ich werde bis auf den letzten Augenblick meines Lebens die Sache nicht anders empfinden. Der Stoff, den die Dinge an ſich zu unſrer Erkenntniß liefern ſollen, — entblößt von dem Begriffe von Raum und Zeit, (als welche erſt unſre Sinnlichkeit hinzuthut), eben dieſer Stoff entblößt von den Begriffen des Daſeyns, der Größe, der Beſchaffenheit und des Zuſammenhanges, (als welche erſt von dem Verſtande hinzugethan werden), ſcheint mir ein ſo verwirrtes Chaos, oder ein ſo völlig leeres Nichts zu ſeyn, daß ich von der einen Seite nicht begreifen kann, wie Kant doch dieſen Stoff, d. h. das Empiriſche in unſern Vorſtellungen zur Grundlage unſrer ganzen Erkenntniß machen konnte; und daß ich von der andern Seite ſehr wohl begreifen kann, wie ſcharfſinnige Männer unter ſeinen Schülern dieſe Dinge an ſich und ihren Beytrag zu unſrer Erkenntniß, nur als ein ad interim errichtetes Gerüſte, angeſehen haben, welches auch nach vollendetem Baue der große Mann, um der Schwachen willen, hat ſtehen laſſen, welches aber nun endlich in Zeiten, die fähiger ſind ſtarke Wahrheiten zu ertragen, weggenommen werden muß.

auch an sich vorstellen oder mit Wörtern ausdrücken: und dieß sind alsdann jene vier berühmten Classen der Kategorien, deren Inhalt ich schon oben angegeben habe. Sie bleiben aber immer noch, wenn sie nicht auf das Sinnliche und die Erfahrung angewandt werden, leere Formen ohne wirkliches Objekt, und können also keine neue Quelle der Erkenntniß abgeben, wofür sie von andern Philosophen anerkannt worden sind.

3. Die Erkenntniß eines Objekts ist nunmehr zu Stande: aber die Erfahrung ist die Sammlung mehrerer zusammenhängenden Erkenntnisse; und wie gelangen wir nun zu dieser? Dieser Zusammenhang wird nunmehr gestiftet durch die dritte Hauptkraft, das Vermögen zu schließen, oder er wird vielmehr nur durch dieselbe vollendet: denn schon der Verstand fängt, nach Kant an, unmittelbare Consequenzen zu machen *).

Die theoretische Vernunft, d. h. diejenige, welche bloß als Erkenntnißkraft wirkt, hat, nach Kant, wofern ich ihn recht verstehe, eine doppelte Funktion.

*) Ich begreife allerdings nicht, welcher wesentliche Unterschied zwischen einer unmittelbaren Consequenz und der längsten Reihe von Schlüßen sey, als die längere Fortsetzung oder öftere Wiederhohlung einer und derselben Operation. Ich begreife also auch nicht, wie Verstand von Vernunft dadurch so völlig geschieden werden kann.

Die erste Funktion der Vernunft ist bloß, die Arbeiten des Verstandes, in Verknüpfung der Dinge und der Begriffe, zu verfolgen und zu erweitern. Der Verstand hatte uns schon einen Zusammenhang der Dinge, die neben einander sind, gelehrt. Der Mensch, als vernünftiges Wesen, bleibt bey keinem derselben stehen, setzt immer voraus, daß neben dem, was er bisher gleichsam als die Grenze der Welt angesehen hat; noch wieder etwas anderes stehen müsse, und so ist er, in der Aufsuchung desselben, nach und nach um die ganze Erde gekommen. So sind die Weltumsegler, die Cooks, entstanden.

Der Verstand hatte uns schon einen Zusammenhang der Dinge, die auf einander folgen, gelehrt, und zu den Wirkungen die Ursachen aufzusuchen, aus den Ursachen die Wirkungen herzuleiten angefangen. Der Mensch, als mit Vernunft begabt, kennt auch in dieser Operation keine Grenzen. Er setzt immer voraus, daß die letzte in der Natur gefundne Ursache spätere Erscheinungen, wieder ihre noch frühere Ursache haben müsse, und er ist eben so begierig als fähig, diese mit der Zeit auszufinden.

Bey dieser ersten Funktion, bey welcher sie sich bloß mit den Erscheinungen beschäftiget, thut die Vernunft nichts von ihren eigenthümlichen Formen und Gesetzen, zur Bildung einer Erkenntniß, hinzu: man müßte dann eben dieses

Fortſtreben zu immer größerer Erweiterung unſerer Naturkenntniße zu den Vernunft-Formen zählen.

Aber die Vernunft hat noch eine zweyte Funktion: das iſt die, das Syſtem unſerer Kenntniße ganz zu vollenden, und die Reihen, in welchen die Dinge und die Begriffe, als Glieder einer Kette, an einander hängen, bis zu deren erſtem Gliede zu verfolgen.

Es gibt ſolcher Reihen in unſern bis hierher gebildeten Erkenntnißen vier. Erſtlich die Reihe der Dinge, die neben einander ſind: und die Vernunft ſtrebt darnach, die Grenze der Welt, oder das erſte und letzte aller neben einander ſeyenden Dinge zu beſtimmen.

Die zweyte Reihe iſt die der Dinge, welche auf einander folgen. Und hier ſucht die Vernunft den Anfang und das Ende der Welt, das Erſte und Letzte jener Dinge auf.

Die dritte Reihe iſt die Reihe der Veränderungen oder Bewegungen. Wir ſehen in der Körperwelt nirgends eine Bewegung, welche nicht durch die vorhergehende Bewegung eines andern Körpers veranlaßt worden wäre. Eine Billiardkugel läuft nur, weil ſie von einer andern angeſtoßen wird, und ſie theilt ihre Bewegung einer dritten mit, welche ſie auf ihrem Wege antrifft. So ſcheint es faſt mit allen Veränderungen und Begebenheiten der Welt zu ſeyn. Nur bey Menſchen und Thieren ſcheinen wir etwas eignes zu

merken, daß sie sich selbst bewegen, oder eine Reihe von Bewegungen, durch keinen äußeren Stoff veranlaßt, anfangen können. Doch wird auch dieß, bey genauerer Untersuchung, als täuschend befunden. — Hier sucht nun also die Vernunft die ursprüngliche Quelle der Veränderungen, und kommt dadurch auf den Begriff der freyen Handlungen.

Die vierte Reihe ist die der existirenden Substanzen: und die Vernunft sucht die erste Substanz oder das Urwesen, welches auf den Begriff von Gott führt.

Diese Reihe scheint der Vernunft eigenthümlich zu seyn: denn wenn der Verstand von Wirkungen zu Ursachen in die Höhe steigt: so ist es immer nur von den Beschaffenheiten, nicht von den Substanzen, — von den Veränderungen, nicht von dem Beharrlichen, — von der Form, nicht von der Materie, daß er die Ursachen und den Ursprung sucht. Denn er wird durch nichts veranlaßt, den Untergang oder das Entstehen der Materie als möglich anzunehmen, — selbst durch die Natur des Gesetzes der Causalität verhindert, dieses auf die Materie und auf Substanzen anzuwenden.

Die Vernunft muß aber doch das Bedürfniß fühlen, sich auch von dem Daseyn der Substanzen, durch eine andre Art von Ursachen und Wirkungen, als jene Kategorie in sich enthält, Rechenschaft zu geben. Denn was hätte sie, nachdem sie

die Freyheit, die Urquelle der Veränderungen, gefunden hat, noch nöthig, nach der Urquelle der Substanzen, — nach Gott, — zu forschen *). Vielleicht ist dieß der erste dunkle Blick, den selbst die theoretische Vernunft in die übersinnliche Welt thut.

Die eigenthümliche Form der Vernunft, in Absicht dieser zweyten Funktion, ist: daß sie den Menschen dringend auffordert, nach der Vollständigkeit des Systems seiner Erkenntniße zu streben, und also, durch unablüßig fortgesetzte Untersuchungen der Natur, sich jenen vier Schlußsteinen, der Grenze, dem Anfange und Ende der Welt, der Freyheit, und Gott, beständig zu nähern; daß sie ihm aber zugleich alle Hoffnung abspricht, dieselben jemahls zu erreichen, oder zu einer Erkenntniß derselben zu gelangen, weil alle seine Erkenntniß sich auf die Welt der Erscheinungen einschränkt, Gott aber, die Freyheit der Handlungen u. s. w. zu den Uibersinnlichen gehören.

Sobald sich die Vernunft anmaßt, jene Schlußsteine unserer Erkenntniß positiv zu setzen, verwickelt sie sich in unauflösliche Widersprüche. Wenn sie aber dieselben, als bloß von ihr selbst geschaffene Ideen, behandelt, welche dem Menschen nur zur Regel und zum Leitstern, bey seinen Nachfor-

*) Hier ist einer von den Orten, wo ich fürchte, Kanten nicht zu verstehn, weil ich die in seinem Systeme sonst allenthalben wahrgenommene Consequenz hier vermisse.

ſchungen in der Natur, dienen ſollen: ſo leiſtet ſie dadurch auch den letztern und höchſten Beytrag, zur Bildung ſeiner empiriſchen Kenntniſſe.

Zweyte Frage.

Die zweyte Hauptfrage, welche die Kantiſche Philoſophie zu beantworten ſucht, iſt: — „wie kommen wir zu einer apodiktiſchen, oder abſoluten Gewißheit einiger Theile unſerer Erkenntniß?“

Dieſe Frage iſt von den Philoſophen vor Kant bisher folgender Geſtalt beantwortet worden *).

Es gibt keine andern apodiktiſch gewiſſen Sätze, die von einem bedeutungsvollen Inhalte wären und zu einer reellen Wiſſenſchaft führten, als die mathematiſchen und geometriſchen.

*) Wenn ich ſage, — von den Philoſophen vor Kant: ſo meine ich, — von den Philoſophen, die ich hauptſächlich ſtudirt, — und in dem Sinne, wie ich ſie verſtanden, und den ich, vielleicht mit meinen eignen Ideen vermiſcht, zu meiner eignen Philoſophie gemacht habe. Man ſehe alſo, damit ich der Wahrheit durchgängig treu bleibe, an allen den Orten, wo ich der Kantiſchen Philoſophie eine ältere entgegenſtelle, an die Stelle dieſer Philoſophen, mich ſelbſt, und ſehe das, was ich jenen als ihre Meinung zuſchreibe, als das vereinigte Reſultat meiner Lektüre und meines Nachdenkens an.

Die Metaphyſik hat nur einen einzigen abſolut gewiſſen Satz: den Satz des Widerſpruchs. Dieſer aber iſt vollkommen identiſch, und alſo inhaltsleer. Und ſo ſind es alle, welche aus ihm allein hergeleitet werden.

Die erſte Urſache aber, warum die reinmathematiſchen Sätze demonſtrativ gewiß ſeyn können, liegt darin, daß ſie ſämmtlich bloß analytiſch ſind, d. h. daß ſie das Prädikat bloß aus dem Subjekte entwickeln, in welchem es ſchon zuvor mit inbegriffen war, aber vor unſern Augen gleichſam verborgen lag. Wenn der Geometer den Satz beweiſt: in jedem Dreyeck enthalten die drey Winkel zuſammen 180 Grade: ſo verwundert und freut ſich der Lehrling, wie er den ſo ganz diſparaten Begriff von genau beſtimmten 180 Graden aus einem davon ſo verſchiedenen und dabey ſo einfachen Begriffe, als der von drey zuſammenſtoßenden Seiten iſt, habe herausbringen können. Aber der alte und erfahrne Mathematiker ſieht ein, wie die Winkel zugleich beſtimmt werden, indem die drey Seiten ſo gegeneinander geneigt werden, daß ſie zuſammenſtoßen und alſo eine geſchloſſene Figur bilden. Er alſo, dieſer alte Geometer, würde gleich bey der Entſtehung eines Dreyecks, vor aller Demonſtration, voraus ahnden, daß deſſen Winkel nicht mehr und nicht weniger denn 180 Grade, enthalten könnten. — Der höchſte Geometer, d. h. ein unendlicher Verſtand, würde ſchon in dem blo-

ßen Begriff eines Dreyecks alle möglichen dasselbe betreffenden geometrischen Lehrsätze gleichsam eingewickelt liegen sehen.

Eine zweyte Ursache jenes Vorzugs der mathematischen Sätze, in Absicht ihrer Gewißheit, besteht darin, daß die Bilder, mit welchen die darin zergliederten Begriffe, den Sinnen und der Einbildungskraft vorgemalt werden, so einfach, sind, daß der Verstand in denselben nichts, als die reine Idee sieht, — wenigstens nichts, als diese, darin gewahr wird und beachtet: dahingegen bey philosophischen Sätzen, die Versinnlichung, der Begriffe, welche zu allem Denken unentbehrlich ist, nicht anders, als durch Beyspiele, geschehen kann, welche aber außer der zu zergliedernden Idee, noch viele andere Nebenumstände enthalten, wodurch die Aufmerksamkeit zerstreuet und der Verstand, bey seinen Schlüssen, in Ungewißheit gebracht wird.

Wenn der mathematische Lehrer ein Dreyeck auf die Tafel oder das Papier malt: so enthält zwar dieses nicht den bloßen reinen Verstandesbegriff eines Dreyecks; — es ist von einer bestimmten Größe und Beschaffenheit, ist mit Kreide oder mit Dinte, — zierlich oder nachläßig gezeichnet: aber diese Umstände sind so klein und unbedeutend, daß weder Lehrer noch Schüler darauf achten, und beyde das abgemalte Dreyeck für den wahren Begriff aller Dreyecke ansehen können.

Wenn aber der Philoſoph den Begriff des Neides zergliedert, und, um ihn anſchaulich zu machen, das Beyſpiel eines neidiſchen Mannes anführt, und deſſen Betragen ſchildert: ſo iſt in dieſer Schilderung, mit dem, was allen Neidiſchen gemein iſt, und folglich zum wirklichen Begriffe des Neides gehört, ſo vieles vermiſcht, was nur dieſem einzelnen Neidiſchen allein eigen iſt, und alſo abgeſondert werden ſollte; daß dieſes philoſophiſche Bild des Neides, gegen jenes mathematiſche eines Dreyecks, ſehr untreu iſt, und der Philoſoph immer wieder zum bloßen Worträſonnement zurückkehren muß, wobey er aber oft von Andern, — zuweilen auch von ſich ſelbſt, mißverſtanden wird.

Ich will nur noch eine einzige Bemerkung aus meinem eignen Ideen-Vorrathe hinzuſetzen.

In Kants Räſonnement über Raum und Zeit, und über mathematiſche Gewißheit, ſind viele vortreffliche, neue, und höchſt belehrende Sachen. Aber Eine Idee iſt vorzüglich neu, ihm eigen, und verdient den Nahmen einer wahren Entdeckung. Er zeigt nähmlich, daß alle mathematiſchen Grundſätze, ohne Ausnahme, — z. B. der, daß die gerade Linie die kürzeſte zwiſchen zwey Puncten ſey, — ſich durchaus nicht demonſtriren laſſen, ſondern bloß angeſchauet und durch die Anſchauung gewiß werden. Kein Menſch wird durch Gründe, welche gewiſſer ſind, als der Satz ſelbſt, einem Andern darthun, daß der gera-

beſte Weg unter allen der kürzeſte ſey; und jeder, der ſich darauf einläßt, wird ſich in Wortſpiele und petitiones principii verwickeln.

Kant bemerkt noch zweytens, und wie mich dünkt, mit Recht, daß die drey berühmten Lehrſätze von den Dreyecken, auf welchen die ganze Geometrie beruht, — und welche dadurch bewieſen werden, daß man die Dreyecke auf einander legt, und ſie ſich wechſelſeitig decken läßt: — daß dieſe Lehrſätze nicht eigentlich demonſtriret, ſondern nur durch Anſchauung als gewiß erkannt werden. Denn das Aufeinanderlegen zweyer Figuren, und das ſo genaue Paſſen derſelben auf einander, daß die eine die andere völlig bedeckt, ohne doch über ſie im mindeſten hervorzuragen, ſind gewiß keine diskurſive, ſondern bloß anſchauliche Begriffe.

Kant nimmt freylich, um die Ehre der mathematiſchen Gewißheit zu retten, und ſie nicht zuletzt gar auf etwas Empiriſches zu gründen, hierbey eine ganz andere Art der Anſchauung, als die ſinnliche, eine Anſchauung a priori an, weil Raum und Zeit Vorſtellungen a priori ſeyn.

Da ich aber, nach allen meinen Bemühungen, mir von einer Anſchauung a priori keinen Begriff zu machen weiß; da mir ſogar die Worte einen Widerſpruch zu enthalten ſcheinen, weil ich nur das Gegenwärtige anſchaue, eine Vorſtellung a priori aber auf einen künftig erſt wahrzu-

nehmenden Gegenstand geht: so bleibe ich einfältiglich dabey: daß ich den geometrischen Grundsatz von der geraden Linie und die drey Lehrsätze von der Gleichheit der Triangel, die einander decken, durch eine sinnliche Anschauung als wahr erkenne. Von Kant belehrt, und doch im Widerspruch mit ihm, sehe ich ein, daß auch die mathematischen, so wie die philosophischen Erkenntnisse, ihren Ursprung in der Erfahrung haben; und daß ihre ersten Begriffe und Grundsätze nichts anders, als angeschaute, oder, wie man sich sonst ausdrückte, wahrgenommene Objekte oder Fakta aus der Sphäre der innern oder äußern Empfindung sind, deren Eindrücken auf das Gemüth wir unbedingten Beyfall geben.

Der große Vorzug der mathematischen Anschauungen, und folglich der Gewißheit ihrer Grundsätze, liegt in der äußersten Einfachheit der angeschauten Objekte. Wer eine gerade Linie einmahl gesehen, und sie bey dem ersten Blicke für die kürzeste zwischen ihren Endpuncten erkannt hat, wird nicht einen Augenblick zweifeln, daß alle geraden Linien in der Welt in gleichem Falle seyn werden.

Von dieser ganzen Deduktion der ältern Philosophen über den Ursprung der demonstrativen Gewißheit, leugnet Kant beynahe alle Sätze.

Er leugnet, daß die Sätze der reinen Mathematik die einzigen apodiktisch gewissen, und zugleich von bedeutungsvollem Inhalte wären. „Es gibt, sagt er, auch in der Metaphysik Sätze, die a priori gewiß, und doch nicht identisch, — nicht bloß Folgen von dem Satze des Widerspruchs sind. Dazu gehört der Satz von der Causalität, oder daß jedes Ding in der Natur seine Ursache haben müsse. Dazu gehören alle die Grundsätze, welche sich auf die Kategorien beziehen, und welche in der Critik der reinen Vernunft so vortrefflich entwickelt werden. — Eine andere Classe a priori gewisser Sätze liefert die Vernunft: aber nur die praktische. Alle Regeln der Sittlichkeit sind a priori gewiß: und durch sie bekommt auch alles, was mit ihr in Verbindung steht, und ohne welches sie nicht bestehen kann, — die menschliche Freyheit, Gott, und die Unsterblichkeit, eine Gewißheit a priori, die zugleich ganz vollkommen, obgleich von anderer Art ist, als die mathematische und metaphysische.

Kant leugnet, zweytens, daß die rein mathematischen Sätze deßwegen einer Demonstration fähig wären, weil sie sämmtlich analytische Sätze sind.

Er entwickelt, bey dieser Gelegenheit, den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Sätzen, mit einer größeren Deutlichkeit, als ich mich erinnere, in irgend einem andern Philosophen

vor ihm gefunden zu haben. — Analytische Sätze sind diejenigen, deren Prädikat nichts enthält, als was schon im Begriffe des Subjekts zuvor lag, und nur durch Zergliederung der Merkmahle darin aufgefunden worden ist, z. B. jede Kugel ist rund. Ein synthetischer Satz ist derjenige, dessen Prädikat etwas ganz neues enthält, was nicht im Subjekte liegt: als die Erde ist rund, dieser Mensch ist ein Schweiger. Alle Erfahrungssätze sind von der letzteren Art.

Nun behauptet Kant: auch die arithmetischen und geometrischen Sätze sind lauter synthetische Sätze.

Wenn der Geometer den Satz aufstellt, — in jedem Dreyecke sind die drey Winkel zusammengenommen so groß, als 180 Grade: so liegt doch augenscheinlich, sagt Kant, die Größe der Winkel, und eine so bestimmte Größe, — der Begriff von Grad und der von der Zahl 180, nicht in dem Begriffe eines Dreyecks, oder dreyer zusammenstoßenden Linien.

Kant geht noch weiter. Er behauptet, daß selbst der arithmetische Satz, fünf und drey zusammengenommen machen acht, ein synthetischer Satz ist: weil doch der Begriff der Zahl Acht, in den Begriffen keiner von den beyden Zahlen, Fünf und Drey, liegt.

Ich gestehe, daß ich mich von dem Letztern noch weit weniger, als von dem Erstern, überzeugen kann. Der geometrische Satz scheint mir noch

jetzt ein analytischer zu seyn. Aber der arithmetische enthält nicht einmahl eine Analyse: er zeigt bloß ein neues willkürlich gewähltes Wort, Acht, für die in den Zahlen, Drey und Fünf enthaltenen Einheiten.

Aber, woher kommt nun also, nach Kant, der Unterschied zwischen demjenigen Theile unserer Erkenntniß, welcher einer Gewißheit a priori, und also einer absoluten und nothwendigen Gewißheit, fähig ist, und demjenigen, welcher nur bis zur Wahrscheinlichkeit erhoben werden kann?

„Er liegt, sagt Kant, in dem doppelten Beytrage, welchen die auf uns wirkenden und unsere Sinnlichkeit afficirenden Dinge, — und welchen wir selbst zu unserer Erkenntniß thun."

„Alle Erfahrungssätze, alle diejenigen, welche sich auf den ursprünglich uns von den Dingen an sich gelieferten Stoff beziehen, und in sinnlichen Anschauungen des Gegenwärtigen und Einzelnen ihren Grund haben, sind keiner Demonstration und keiner vollkommnen Gewißheit fähig."

„Alle diejenigen Sätze hingegen, welche ihren Grund in den unabänderlichen Formen und Gesetzen unsers Geistes und seiner drey Hauptkräfte haben, und hier ihren Ursprung nehmen, sind, wie jene Formen selbst, unabänderlich und nothwendig — und zugleich a priori gewiß, weil sie es vor aller Erfahrung, — vor aller deßhalb angestellten Beobachtung sind."

„Zu dieſer letztern Claſſe gehören, zuerſt, die Sätze der reinen Mathematik. Sie haben ſämmtlich, zu ihrem Gegenſtande Raum und Zeit, die Formen unſerer Sinnlichkeit oder unſers Empfindungs-Vermögens, und leiten ihren erſten Grund von Anſchauungen a priori ab, welches gleichſam die in Thätigkeit geſetzten Formen der Sinnlichkeit ſind.“

„Zu eben dieſer Claſſe gehören zweytens die Sätze der reinen Philoſophie a priori, einer eben ſo ſoliden, aber noch weit unentbehrlichern Wiſſenſchaft, als die Mathematik, deren erſte Grundſätze in der Critik der reinen Vernunft, in demjenigen Theile, welcher vom Verſtande und deſſen Operationen handelt, aufgeſtellt worden ſind. Unter dieſen iſt der Satz vom zureichenden Grunde, oder der, daß jedes Ding ſeine Urſache habe, die Grundlage alles Zuſammenhanges in unſerer Erkenntniß. Solange man ihn aus dem Satze des Widerſpruches, oder aus der Erfahrung herleiten wollte, waren alle Verſuche, ihn zu demonſtriren, fruchtlos. Aber er erſcheint ſogleich in der abſoluten Gewißheit a priori, als man ihn für ein bloßes Geſetz unſrer Denkkraft erkennt, ohne welches wir keine Begriffe faſſen, noch Sätze mit einander verbinden, folglich durchaus nichts erkennen könnten.“

„Der Grund nähmlich von der abſoluten Gewißheit jener ſynthetiſchen philoſophiſchen Sätze liegt darin, daß ſie in den Formen des Verſtandes,

welche, mit Worten ausgedrückt, die vier Classen der Kategorien liefern, ihren alleinigen Ursprung und die Gewährleistung für ihre Gewißheit haben."

„Der Beweis ist leicht. Alles ist apodiktisch oder vollkommen gewiß, was nothwendig und bey unserm Denken unabänderlich ist. Die Gesetze des Verstandes sind absolut nothwendig; und ohne Anwendung der Kategorien auf die Anschauungen wissen wir weder, was ein Objekt ist, noch was Daseyn, was Beschaffenheit und Größe heißt. Diejenigen Sätze müssen absolut gewiß seyn, ohne welche alle Erkenntniß unmöglich wäre." *)

*) Ist dann aber zwischen derjenigen Gewißheit, die daraus entstehet, daß wir uns, vermöge unserer Natur, die Sachen nicht anders vorstellen können, und zwischen der, welche aus dem innern und nothwendigen Zusammenhange der Sachen selbst besteht, kein Unterschied? Und doch wird nur die letztere eine demonstrative Gewißheit genannt; und nur deren Ursprung suchen wir. Ist es einerley ob der Verstand durch den Eindruck der Beweise gezwungen wird, den bewiesenen Satz für wahr zu halten, oder ob er, selbst durch einen gewissen Naturzwang genöthiget, die Natur der Dinge hinwiederum zwingt, sich in seine Formen gleichsam zu gießen? — Wenigstens wird der gemeine Menschen-Verstand keine Ursache einsehen, warum er den Satz, daß das hier gegenüberstehende Haus roth angestrichen sey, nicht auch für absolut gewiß halten dürfe: da es ihm eben so unmöglich wird, es sich mit einer andern Farbe vorzustellen, als zweymahl zwey für mehr oder weniger als vier zu halten.

„Zu der Classe der a priori gewissen Sätze gehören, nach Kant, drittens, diejenigen, welche in den Formen und Gesetzen der Vernunft ihren Ursprung haben. Aber nicht in denen der theoretischen Vernunft. Denn die dieser eigenthümliche Form besteht bloß darin, daß sie den Verstand, in der Untersuchung der Natur, bis zur Grenze des Unsichtbaren lockt, und ihm ein lebhaftes Bestreben zur Vollendung des Systems seiner Erkenntnisse einflößt; daß sie ihm aber, anstatt reeller Kenntnisse, bloße Ideen gibt, welche sie aus sich selbst schöpft, — wozu die von Gott, der Freyheit der menschlichen Handlungen, und der Unsterblichkeit, — gehören, die, zwar sämmtlich in der Theorie unerwiesen und unerweisbar, doch als Regeln und Leitsterne, zur Richtung des Ganges unserer Untersuchungen, unentbehrlich sind."

Aber nun erscheint der, alle Versuche, zur Erkenntniß jener Gegenstände zu gelangen, aufgebenden, theoretischen Vernunft, die praktische Vernunft zu Hülfe. Die Urform dieser letztern, oder ihr ursprüngliches Produkt, (denn ich weiß nicht, welcher von beyden Ausdrücken die Sache richtiger vorstellt) ist das Gesetz der Sittlichkeit, welches, a priori und also absolut gewiß, seine Gewißheit über alle diejenigen Gegenstände ausdehnt, welche damit in nothwendiger Verbindung stehen."

Und hier ist zugleich der Uibergang zu der dritten Hauptfrage, welche in der Kantischen Critik gelöst werden soll.

Dritte Frage.

Wie gelangen wir zu der Kenntniß des Uiberſinnlichen, des eingeſchränkteſten, aber des koſtbarſten Theils unſerer Erkenntniß, weil er uns unſere Würde gibt?

Die Antwort der ältern Philoſophen auf obige Frage war, nach meiner Auslegung, folgende:

Unſre Erkenntniß vom Uiberſinnlichen, d. h. unſre Vorſtellungen und Uiberzeugungen von Gott, der menſchlichen Seele und einer zukünftigen Welt ſind die letzten, feinſten Fäden, in der Zergliederung unſrer Vorſtellungen vom Sinnlichen, oder unſrer alltäglichen Erfahrung; ſie ſind die höchſten letzten Glieder in der Reihe der Schlüſſe, welche uns von den Wirkungen zu den Urſachen zurückführen. Die Sittlichkeit aber, ganz zur That und Handlung gemacht, iſt davon völlig ausgeſchloſſen, und gehört zu eben der Welt, in welcher wir leben und weben, und über die hinaus ſich unſer Wirkungskreis nicht erſtreckt, — d. h. zur ſinnlichen.

Uiberhaupt iſt die überſinnliche Welt von der ſinnlichen, wenn auch weiter, doch auf keine andre

Weiſe, getrennt, als der uns unſichtbare Theil dieſer ſinnlichen Welt von dem uns ſichtbaren getrennt iſt. Der Weg, durch den ich von der Kenntniß von Breslau zur Kenntniß von Conſtantinopel gelange, und von der Kenntniß unſrer Erdkugel zur Kenntniß des Saturns übergehe, iſt kein anderer als der, durch welchen ich von allem, was ich je in der Welt geſehen, erfahren und gelernt habe, auf dasjenige komme, was vor derſelben vorherging, was nach ihr ſeyn wird, und was über dieſelbe erhaben iſt. Dieſer Weg iſt der ſchon oben angezeigte einer Reihe von Schlüſſen, verbunden mit der Analogie. Die Reihe der Schlüſſe gibt mir die Wahrſcheinlichkeit, — die Analogie gibt mir den Begriff der Sache. Da, wo ich mir gar keinen Begriff von ihr bilden kann, helfen alle Beweiſe nichts, ſie mir glaublich zu machen.

Wäre eine ſo unendliche Kluft zwiſchen dem Unſichtbaren und dem Sichtbaren, dem Uiberſinnlichen und dem Sinnlichen befeſtiget, als Kant anzunehmen ſcheint: ſo wären alle Bemühungen ſie zu überſpringen fruchtlos; und es wäre thöricht für den Menſchen, ſich je mit Unterſuchungen dieſer Art abzugeben. Wäre kein Uibergang von dem Daſeyn oder der Beſchaffenheit dieſer ſinnlichen Welt, zu dem Daſeyn ihres Urhebers oder zu den Eigenſchaften, welche ihm nach ſeinem Werke zukommen müſſen, ſo müßte von dieſem Urheber unter vernünftigen Menſchen nicht mehr die Rede ſeyn. Und

gäbe es zwischen Gott und dem Menschen keine Aehnlichkeit, nach welcher wir uns ein höchstes, verständiges und moralisches Wesen, wenn auch sehr unvollkommen, doch einiger Maßen, vorstellen könnten; — wäre, wie Spinoza und einige neuere Verehrer von ihm angenommen haben, die Denkkraft in Gott durchaus etwas anders, als die, welche wir durch die Thätigkeit unsers eigenen Verstandes kennen; wäre seine Güte von der unsrigen, seine Gerechtigkeit von der menschlichen, durchaus unterschieden: so hätten wir gar keinen Begriff von Gott; und was helfe uns alsdann ein ganz bedeutungsleeres Wort, mit welchem wir zwar auf eine sehr sinnreiche Weise spielen, mit welchem wir Andere täuschen, mit welchem wir aber uns selbst weder zum Guten ermuntern noch trösten könnten?

Die Sittlichkeit gehört, wie ich schon gesagt habe, nach diesen Philosophen, ganz zu der sinnlichen Welt: da sie ihre Regeln aus den Verhältnissen des gegenwärtigen Lebens herleitet, und die Triebfedern zu Befolgung derselben, in den Empfindungen und Vorstellungen des Menschen, so wie er sie nach seiner jetzigen Lage hat, aufsucht. Der Mensch muß in der Sinnenwelt frey, — er muß es als ein Glied derselben, — qua phaenomenon — seyn: oder seine Freyheit hilft uns zu nichts. Denn wozu haben wir sie nöthig, als ihn der Zurechnung seiner Handlungen fähig zu machen, ohne welche er, wegen derselben, weder des Lobes

noch des Tadels würdig seyn kann. Aber alle seine Handlungen geschehen in der Welt der Erscheinungen, und beziehen sich auf Gegenstände aus dieser. Ich sehe zwar sehr wohl die Schwierigkeiten ein, die mit dem Begriffe, oder vielmehr mit dem Gefühle der Freyheit, so innig ich von dessen Wahrheit überzeugt bin, verbunden sind; und ich gestehe, daß ich sie für unauflöslich halte. Kant hat sich, nach meinem Urtheile, sehr um die wahre Philosophie verdient gemacht, daß er diese Schwierigkeiten noch mehr ins Licht gesetzt, und uns dadurch einen der unabänderlichen Schranken unserer Erkenntniß deutlich gezeigt hat. Aber hat er die Schwierigkeit dadurch gehoben, daß er den Menschen gleichsam auf die Grenze der beyden Welten, — der sinnlichen und der übersinnlichen, gestellt, — daß er ihn, so groß auch der Abstand beyder Welten ist, als zu beyden gehörig dargestellt, und ihm zu gleicher Zeit einen intelligiblen Charakter, nach welchem er zum Reiche des Uibersinnlichen gehören, und nach welchem er zugleich frey seyn soll, — und einen Erscheinungs-Charakter zugeschrieben hat, nach welchem er zu unserer Sinnenwelt gehört, und dem Naturzwange unterworfen ist?

Diese Unterscheidung ist sehr künstlich von Kant ausgedacht, und sehr fein und scharfsinnig von ihm durchgeführt worden: aber sie hinterläßt doch, nach allem darauf gewendeten Studium, in meinem

müthe, außer den Worten, keinen deutlichen Begriff. Und wenn ich auch wirklich verstände, wie der Mensch zugleich frey und unfrey seyn könne: was kann zu seiner Sittlichkeit eine Freyheit beytragen, welche er nur als Glied einer Welt besitzt, in welcher er nie etwas zu handeln hat, und unfrey in der gegenwärtigen sinnlichen Welt ist, worin er allein Pflichten beobachten, und Gutes oder Böses thun kann?

Diese Art, wie nach meiner Darstellung der ältern Philosophie, diese aus der sinnlichen Welt in die übersinnliche übergeht, und dadurch die dritte Frage beantwortet, verwirft Kant gänzlich. „Keine Schlüsse, sagt er, können uns zu dem Uibersinnlichen führen! den die Schlußkraft hört auf, wo die Erscheinungen aufhören, deren Grenzen das Räsonnement nicht überschreiten darf. An der Kette von Wirkungen und Ursachen, können wir nicht bis zu ihm hinaufsteigen: denn das Gesetz der Causalität, ist bloß eine Form unsers Verstandes, bestimmt, die sinnlichen Eindrücke oder die Anschauungen zu ordnen, und dadurch eine Erfahrungskenntniß möglich zu machen. Die Analogie kann uns nicht von ihm lehren: denn zwischen dem Uibersinnlichen und dem Sinnlichen ist gar keine Aehnlichkeit vorhanden: und auch wahrscheinliche Gründe finden da nicht Statt, wo keine Ver-

gleichung, keine allmählige Annäherung Statt findet." —

„Es gibt nur Eine Brücke über die zwischen beyden Welten, der sinnlichen und der übersinnlichen vorhandene, für unsere Erkenntnißkräfte, unübersteigliche Kluft: diese ist das Gesetz der Sittlichkeit; es ist die praktische Vernunft; es ist die Freyheit, oder das innige Bewußtseyn des Menschen, daß er frey und einer Zurechnung fähig sey."

Und nun bin ich da angelangt, von wo ich hätte ausgehen sollen: da mein eigentlicher Zweck bloß war, das Kantische Moralsystem darzustellen. Aber ich glaubte, daß in einem großen Prunk-Gebäude, die innersten und geheimsten Zimmer nicht mit mehr Vergnügen besehen, und richtiger beurtheilet werden können, als wenn man durch den großen Eingang in den Pallast getreten ist, und zuerst die vorliegenden Säle und Zimmer besichtiget, und so den Plan des ganzen Baues übersehen hat. Wenn ich mich bey dieser Besichtigung zu lange aufgehalten, und auch das nicht zu meinem Zwecke gehörige mitgenommen habe: so hoffe ich doch, daß ich dem Leser an sich interessante Gegenstände werde gezeigt haben; ich hoffe zugleich, daß ich, durch diesen Umweg, den mir noch übrigen Theil des Weges werde abgekürzt haben.

Die Ordnung, nach welcher ich das Kantische

Moralsystem darzustellen gedenke, ist ungefähr folgende:

Ich will zuerst die verschiedenen Gesichtspuncte sammeln, durch welche es, theils mit dem theoretischen Theile am meisten zusammenhängt, und daher zugleich sich von andern Systemen am meisten unterscheidet, theils überhaupt am meisten eigenthümliches hat.

Ich will, hieraus zweytens, die Resultate in einer kurzen und mehr populären Darstellung vereinigen; und endlich

Drittens mit den bekannten Hauptformeln schließen, in welche Kant selbst die ersten Principien der Moral zusammen fasst.

Ich werde die Beurtheilung einzelner Behauptungen zuweilen als Noten unter den Text setzen. Die Beurtheilung des Ganzen wird am Ende kurz seyn können: weil nach allem, was ich schon über das Kantische Moralsystem, und über alle vorhergehenden gesagt habe, das Urtheil des Lesers dem meinigen fast immer zuvorkommen wird.

1.

Sammlung der verschiedenen Gesichtspuncte, aus welchen das Kantische Moralsystem anzusehen ist.

Erster Gesichtspunct.

Die Sprache hat kein anderes Wort, als das Wort Vernunft, um die höchste unserer Geisteskräfte auszudrücken. Wenn dieß nicht wäre: so verdiente die praktische Vernunft durch einen eignen Nahmen ausgezeichnet, und als eine vierte und wirklich als die höchste Kraft im Menschen aufgestellt zu werden: so sehr ist sie von der theoretischen Vernunft in allen ihren Formen und Grundeinrichtungen verschieden, und so sehr ist sie über diese, so wie über alle andere Kräfte, erhaben, denen sie allen Gesetze vorschreibt.

Die Natur der theoretischen Vernunft ist, unaufhörlich Erkenntniß zu suchen und sie niemahls zu finden; — aber an deren Stelle Ideen zu finden oder hervorzubringen, welche als Regeln für den forschenden Verstand dienen können, ohne ihn mit neuen Wahrheiten zu bereichern. Und dieß ist vielleicht die Seite, wo sich die theoretische Vernunft am genauesten an die praktische anschli-

insofern sie selbst schon anfängt, Regeln und Vorschriften zu geben, welches das eigenthümliche Werk dieser letztern ist. — Die praktische Vernunft hingegen sucht gar nicht nach Erkenntniß, und findet dieselbe. Indem sie dem Menschen für sein Verhalten Gesetze gibt, welchen er sich ohne Einschränkung unterworfen anerkennt, entdeckt sie ihm zugleich, daß er ein sittliches, und also auch ein freyes Wesen sey; welches aber, da er in der Sinnenwelt durchaus nicht frey seyn kann, ihm das Daseyn einer übersinnlichen Welt zugleich bekannt machet und beweiset.

Die theoretische Vernunft schöpft nichts aus sich selbst, die praktische alles. Jene empfängt den Faden der Erkenntnisse von dem Verstande, und führt ihn nur höher hinauf, bis dahin, wo er an einen höchsten, festen Punct angehangen werden soll. Diese findet jenen festen Punct in sich selbst/ — in den Ideen der Sittlichkeit, welche gleichsam ihr Wesen ausmachen, in den Gebothen, welche sie dem Menschen vorschreibt, und in den Pflichten, welche sie ihm auflegt, ohne weiter Rechenschaft von ihrer höchsten Oberherrschaft zu geben. Und von diesen steigt sie dann herab in unsere sinnliche Welt und in das menschliche Leben, in welchem sie Alles, bis auf das Einzelne, regulirt; indem sie zugleich alle vom Verstande erworbnen Kenntnisse voraussetzt oder bestätiget, und ihnen dadurch die zuvor umsonst gesuchte Vollendung gibt, daß sie ei-

nen Gott, — nicht ein unbestimmtes Urwesen, sondern einen Weltschöpfer und Weltregierer, einen Belohner und Bestrafer der menschlichen Handlungen, an die Spitze von allem setzt.

Dieß macht also die Grundlage, oder den Anfang, (Princip, ἀρχή nach griechischem Sinne,) des Kantischen Moralsystems aus: die praktische Vernunft ist das höchste im Menschen; was von ihr ausgeht, davon läßt sich kein weiterer Grund angeben, und doch ist es so gut, als demonstrativ gewiß, und zugleich verpflichtend. Sie kann von der Erfahrung nichts hernehmen, da sie weit früher ihre Gesetze gibt, als diese erworben wird, und selbst die zu ihrer Erwerbung nöthigen Arbeiten anordnet." Gehorche deiner praktischen Vernunft, als dem obersten Gebiether in dem kleinen Reiche deiner Natur: dieß ist also die erste und ursprünglichste Form des Sittengesetzes *).

*) Ich werde bey dieser Darstellung des ersten Gesichtspunctes von neuem meine Unwissenheit, oder einige Lücken in dem Kantischen Systeme gewahr.

Ich begreife, zuerst, nicht, was dessen Urheber bewog, oder wodurch er es rechtfertigte, daß er die praktische Vernunft von der theoretischen so weit, — fast eben so weit, als die übersinnliche Welt von der sinnlichen, — trennte, und doch beyde mit demselben Nahmen belegte. Warum muß die theoretische Vernunft sich bloß mit der Erkenntniß und den Erscheinungen abgeben, und warum hat die praktische mit der Sittlich-

Zweyter Gesichtspunct.

Diese praktische Vernunft bringt nun den Begriff des Sollens hervor, welcher dem Men-

keit allein zu thun? Warum muß jene ihre bündigsten Schlußsätze zuletzt bescheiden als bloße Ideale annehmen, welchen sie weder Daseyn noch Gewißheit zusichern kann; und woher kommt dieser ihr gesetzgeberisches Ansehen, und wie kann sie vermöge desselben auch auf das Richteramt, in dem Reiche der Erkenntniß und Wahrheit, Anspruch machen?

Mein zweyter Einwurf geht nicht sowohl gegen einen Fehler des Kantischen Systems, als gegen die Schwächen aller unserer höchsten Principien und gegen die Anmaßung derjenigen, welche das Ihrige durchaus zu dem ersten, alle Philosophie gründenden, und allen Menschen dereinst einleuchtenden, machen wollen. Mir scheint es unmöglich, ein solches Princip zu finden, unmöglich, einen Satz zu finden, bey welchem es dem ihm verstehenden Menschen unmöglich würde nach einem neuen Grunde zu fragen. — Warum muß ich der Vernunft, und gerade der praktischen gehorchen? Der Kantianer setzt voraus, daß kein vernünftiger Mensch je diese Frage thun wird: denn er müßte darauf Verzicht thun, ein Mensch und ein vernünftiges Wesen zu seyn, er müßte seine angebohrne Würde verleugnen, er müßte sich vor sich selbst, und dem, welchem er diese Frage vorlegte, schämen. Aber diese Zurückweisung eines Einwurfs, die Erweckung der Schaam, ihn machen zu können, ist doch keine Widerlegung desselben: oder sie ist ein Beweis, daß diese Schaam selbst und das Gefühl, aus welchem sie stammt, ein höheres Princip der Sittlichkeit sey, als jener Vernunftsatz, dessen Wahrheit über alle Einwendungen zu erheben, man sich erst auf dieses Gefühl berufen mußte.

schen allein eigen ist, und das ganze Gebieth der Sittlichkeit in sich schließt. Er zeigt nähmlich die moralische Nothwendigkeit an, welche der Mensch sich durch seine Vernunft selbst auflegt, und welche er durch Freyheit befolgt. Das Sollen ist dem Müssen, welches die Naturnothwendigkeit oder einen fremden Zwang anzeigt, entgegengesetzt und von dem Seyn unterschieden, welches, ohne Rücksicht auf das, was recht und gut ist, uns bloß sagt, was wirklich geschiehet.

Da also das, was geschehen soll, von dem, was geschieht, ganz unabhängig ist, und früher von der praktischen Vernunft bestimmt, als dieses letztere durch Erfahrung erkannt wird: so entstehen daraus drey einleuchtende und wichtige Folgerungen.

Einmahl: die Vernunft braucht die Strenge ihrer Gesetze nicht nach dem, was der Mensch, selbst der beste, von denselben erfüllt und je er-

Meine dritte Bemerkung ist nur Wiederhohlung einer schon oben gemachten. Die praktische Vernunft ist doch immer Vernunft, also das Vermögen zusammenhängend zu denken. Wenn sie also bloß aus sich selbst ihre Gesetze schöpft; so sehe ich nichts, wornach sich menschliche Handlungen richten können, als die Richtigkeit des Zusammenhanges und die Wahrheit der Schlußsätze. Das Kantische Princip ist also immer entweder auf Schicklichkeit, (die Stoische aptitudo) auf die Clarkische fitness, oder auf Wahrheit im Sinne des Wolfianischen Systems zurückgekommen.

füllen wird, — ja nicht nach dem, was an sich in diesem Leben ausführbar ist, zu mäßigen. — „Der Mensch soll so handeln, er soll auf diese und keine andere Weise, nach Körper und Geist, beschaffen seyn, er soll die Natur außer sich durch seine Handlung in diese Gestalt bringen:“ dieß bleiben ewige und unabänderliche Vorschriften, so wie apodiktisch gewisse Wahrheiten der praktischen Vernunft, wenn gleich kein Mensch je so gehandelt hat, keiner, bey allem Streben nach Vollkommenheit, so beschaffen gewesen ist, keiner, in dem Wirken auf andere Dinge, seinen Endzweck völlig erreicht hat.

Zum andern: da das Sollen von dem Seyn so ganz unabhängig ist, und das Princip, welches jenen Begriff erzeugt, weit früher wirkt, als diejenigen Principien sich im Menschen entwickeln, durch welche er das Daseyn der Dinge erfährt: so kann die praktische Vernunft bey ihren Vorschriften, — weder in Absicht des Inhalts derselben, noch in Absicht der Triebfedern, durch welche sie deren Beobachtung sicher stellet, irgend etwas von der Erfahrung, oder von Sachen, die selbst sich auf Erfahrung gründen, entlehnen. Die menschlichen Handlungen können also nicht um irgend eines dadurch zu erreichenden Zwecks willen sittlich gut seyn: denn ein solcher Zweck kann nur durch die Erfahrung uns bekannt werden. Ui-

behauptet, nicht die Folgen der Handlungen, die immer nur in der sinnlichen Welt existiren, sondern ihre Uibereinstimmung mit den Formen der Vernunft macht ihren sittlichen Charakter.

Eben so wenig kann die Vernunft ihre Bewegungsgründe zur Pflicht aus dem, was da ist, (versteht sich, in der Sinnenwelt, denn wir kennen kein anderes Daseyn), oder aus der Erfahrung hernehmen: nicht aus dem Angenehmen, denn dieses schmeichelt unmittelbar nur der Empfindung, und ist weder bey demselben Menschen zu allen Zeiten, noch bey mehreren Menschen zu verschiedenen Zeiten dasselbe; nicht aus dem Nützlichen, denn dieses ist nur der Weg zum Angenehmen, und wird überdieß erst durch weit spätere Erfahrungen erkannt; nicht aus der Glückseligkeit des Menschen überhaupt, denn diese ist nur die Zusammensetzung des Angenehmen eines ganzen Lebens; endlich nicht aus der Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts, oder der Gesellschaft überhaupt, denn diese ist wiederum nur das Zusammengesetzte von der Glückseligkeit der Einzelnen. Nur das gesetzgeberische Ansehen der praktischen Vernunft selbst, nur ihre vom Menschen anerkannte höchste Souveränität muß der Bewegungsgrund seyn, welcher ihn zum Gehorsam gegen ihre Gebothe antreibt. Nur indem der Mensch vor ihr, als dem Höchsten in seiner Natur, gleichsam niederfällt; und sich unbedingt, ohne nach weitern Gründen zu fragen, ohne andre Endzwecke da

durch zu suchen, ohne selbst auf Belohnungen dafür zu rechnen, ihren Vorschriften, bloß weil sie vernünftig sind, unterwirft: nur dadurch bekommt er seine sittliche Würde.

Eine dritte Folge ist diese. Obgleich das Sollen von dem Seyn ganz unabhängig ist, und die Gesetze der Vernunft unabänderlich wahr und verpflichtend bleiben, wenn sie auch nie von Menschen in aller ihrer Reinigkeit erfüllt worden sind oder werden sollten: so führt doch umgekehrt das Sollen zum Seyn. Denn ein vernünftiger Gesetzgeber gebiethet, nach der sichersten obgleich nur nach einer sittlichen Voraussetzung, welche eben hier Vernunftglauben heißt *), nichts, was an sich unausführbar ist, und nie in der Wirklichkeit dargestellt wird. Und dieß eben ist der Weg, auf welchem die Vernunft von ihren Gesetzen zu Erkenntniffen gelangt, nähmlich zu der von einer zukünftigen Welt, in welcher die Tugend des Menschen noch reifen, oder sich ihrem großen Ziele durch ewig währende Fortschritte nähern kann, und zu der von Gott, der, als Weltschöpfer und Weltregierer, durch seine Macht das hinzu thut, was

*) Ich glaube, das dieses Begriffs, welcher in dem Kantischen Moralsystem, besonders in dem, welches Gott und die Unsterblichkeit betrifft, von einer so großen Wichtigkeit und einem so ausgebreiteten Gebrauche ist, hier am schicklichsten zuerst erwähnt wird.

zu Erreichung der sittlichen Endzwecke gehört, und nicht aus der Beobachtung des Gesetzes folgt.

Dritter Gesichtspunct.

Der Mensch ist frey. Schon die theoretische Vernunft hatte ihn bis zu den Thoren der Freyheit gebracht: aber nur, insofern Freyheit überhaupt, zur Begreiflichkeit des ersten Ursprungs irgend einer Reihe von Veränderungen unentbehrlich ist. Sie hatte zugleich den Widerspruch, — daß der Mensch durchaus der Natur-Nothwendigkeit unterworfen seyn muß, wenn nicht die ganze Reihe der Erscheinungen unterbrochen, und dadurch alle Erfahrung unmöglich gemacht werden soll, und daß er doch von dem Einflusse äußerer Ursachen unabhängig seyn muß, wenn er frey seyn soll, — dadurch zu heben gesucht, daß sie ihn zum Bürger und Bewohner zweyer Welten, der sinnlichen und übersinnlichen, macht. Aber die praktische Vernunft, welche durch Gründung der Sittlichkeit zuerst es außer Zweifel setzt, daß es eine übersinnliche Welt gibt, konnte auch zuerst den Menschen in sein Recht, ein Glied derselben, und also frey zu seyn, mit vollem Ansehen einsetzen.

Der Mensch ist sich mit einer Gewißheit, die über alle sophistischen Einwürfe erhaben ist, bewußt, daß er frey und der wahre Urheber seiner

Handlungen sey. Er erkennt, daß er Pflichten habe, und daß die Richterfällung derselben ihn tadelnswerth und strafwürdig mache. Wenn aus einer unsittlichen Handlung Unglück für ihn entsteht, so rechnet er sich die Schuld davon zu, und diese Vorstellung trägt sehr viel dazu bey, das Quälende seines Leides zu vermehren. Kein Mörder hat jemahls sich damit entschuldiget, daß er durch Bewegungsgründe zu seinem Verbrechen sey getrieben worden, welche in Gegenständen außer ihm lagen, — daß er jenen Reichen nicht würde ermordet haben, wenn nicht dessen Geld einen unwiderstehlichen Reitz für ihn gehabt hätte. Er gesteht also dadurch zu, daß er eine Selbstmacht besitze, welche, jenes Reitzes ungeachtet, ihn fähig mache, das entgegengesetzte von dem zu thun, wozu er ihn antreibt.

Auf den Begriff der Freyheit gründet sich alles Lob und aller Tadel, welche wir den menschlichen Handlungen ertheilen, und diejenige eigenthümliche Empfindung, durch welche sich der Eindruck, den die angenehmen oder unangenehmen Folgen von den freyen Handlungen Anderer auf uns machen, von dem Eindrucke des Angenehmen oder Unangenehmen, wenn dieses uns durch leblose oder unvernünftige Wesen verursacht wird, unterscheidet. Ein Ziegel fällt vom Dache, und verletzt mich; ein unbesonnener Mensch stößt mich im Vorbeylaufen ins Gesicht, und verletzt mir das Auge: der erste Zu-

fall ſchmerzt mich bloß; der andere verdrießt mich zugleich, weil ich über die Unbeſonnenheit des Menſchen, welcher aus Pflicht, auf mich und die Möglichkeit mich zu beſchädigen hätte Acht geben ſollen, ungehalten bin. Woher dieſer Unterſchied? Den Ziegel halte ich für unſchuldig, und ich beſchäftige mich alſo mit nichts, als mit meinem Schmerze. Den Menſchen halte ich für ſchuldig, d. i. für den wahren Urheber meines Schmerzens; und meine Empfindung iſt alſo zwiſchen dem Uibel ſelbſt und deſſen Urſache getheilt.

Aus dieſem Geſichtspuncte der mit der Sittlichkeit ſo unzertrennlich verbundenen Freyheit folgt nun:

1. Daß jeder Menſch ſein eigner Geſetzgeber ſeyn müſſe. — Ein Hauptſatz im Kantiſchen, und ein wahrer und wichtiger Satz in jedem Moralſyſteme.

Ein Menſch mag noch ſo weiſe handeln: wenn er bloß fremden Vorſchriften gefolgt iſt, die er nicht zuvor geprüft, und durch ſein eignes Urtheil ſanktionirt hat: ſo handelt er nicht frey; und wir ſind über die Beſchaffenheit ſeines ſittlichen Charakters noch immer im Dunkeln. Der Gehorſam gegen eine rechtmäßige Autorität, welche ſich auf höhere Einſichten, vollkommnere Sittlichkeit, oder auf Wohlthaten gründet, iſt eine große Tugend: aber ſie iſt es nur alsdann, wenn wir zuvor, durch ein von uns ſelbſt gegebnes Geſetz, dieſe Autorität

anerkannt, — wenn wir durch ein eignes Urtheil jenen unſern Oberherrn für weiſer und beſſer, als wir ſind, — und zugleich für unſern Wohlthäter erkannt haben. Dieß iſt nicht die Anmaßung eines Stolzen, der nicht ertragen kann, irgend einen andern über ſich zu ſehen: es iſt das natürliche Urtheil aller Menſchen, welche die Tugend des Kindes, die ganz im Gehorſam beſteht, von der Tugend des reifen Mannes unterſcheiden, welcher aus freyem Willen thun ſoll, was das Kind nur aus Gehorſam thut.

2. Da der Menſch nur in ſo fern, ſittlich handelt, als er frey iſt, und er nur frey iſt, in ſofern er zur überſinnlichen Welt gehört, in welcher keine Erfahrung Statt findet, keine Erkenntniße beſtimmter Gegenſtände erworben, noch weniger Empfindungen, welche ſich unmittelbar auf die Sinne beziehen, und alſo die Welt, zu der ſie gehören, am deutlichſten anzeigen, erregt und empfangen werden können: ſo kann die Vernunft, auch aus dieſem Grunde, ihre Geſetze auf nichts, was Erfahrung vorausſetzt, bauen. Nicht die Endzwecke und Folgen der Handlungen, — denn dieß ſind Gegenſtände zuvor erworbener Kenntniſſe, — nicht das durch jene dem Menſchen ſelbſt geſicherte und über Andere ſich ausbreitende Wohlſeyn, — denn dieß iſt ein Gegenſtand der Empfindung, kann den ſittlichen Werth jener Handlungen ausmachen. Nur die Beziehung derſelben rückwärts auf ihren Ur-

ſprung, nur das rein Vernunftmäßige derſelben iſt es, welches ihnen den Charakter ſittlicher Vollkommenheit, zwar in den Augen des großen Haufens, einen geringern Glanz, aber, in den Augen des Weiſen, eine deſto größere Würde gibt *).

Vierter Geſichtspunct.

Die Menſchen und die Philoſophen haben ſich von jeher in zwey verſchiedne Vorſtellungsarten, in Abſicht der Tugend, getheilt. Die einen haben tugendhafte Handlungen, als ſchöne Handlungen

*) Ich geſtehe, daß ich immer noch zweyerley Sachen nicht völlig begreife: zuerſt, warum die Freyheit auf die überſinnliche Welt eingeſchränkt werden mußte, oder auf dieſelbe, nach der Abſicht, die Kant dabey hatte, eingeſchränkt werden konnte. Ich begreife nicht, wie der Menſch in einer Welt frey handeln kann, wo er gar nichts zu handeln hat, und wie er in dieſer unſrer ſichtbaren Alltagswelt frey handeln kann, in welcher er nicht frey iſt. Ich begreife zweytens noch immer nicht, wie die Vernunft ihre Geſetzgebung zu Stande bringt, wenn ſie durchaus nichts vor ſich hat, woraus ſie ihre Vorſchriften ſchöpfen kann, als ſich ſelbſt. In der praktiſchen Vernunft liegt doch nichts weiter als Vrnunft; nichts, als entweder das Vermögen die Wahrheit zu erkennen, oder ihr geſetzgeberiſches Anſehn ſelbſt. Leitet ſie ihre Geſetze bloß aus der Natur der Wahrheit her, ſo finde ich mich wieder im Wollaſtoniſchem Syſtem, deſſen ich ſchon mehrmahlen gedacht habe — und doch ſehe ich keinen andern Ausweg. Denn Geſetze, welche bloß aus der geſetzgebenden Gewalt deſſen, welcher ſie gibt, hergeleitet werden, Regeln für ein vernünftiges Betragen, welche lediglich aus dem Weſen der Vernunft ſelbſt erkannt werden, ſind, und bleiben mir unbegreiflich. —

angesehen, und andern vorgestellt. Dieß ist den Griechen so geläufig geworden, daß sogar in ihrer Sprache kein andres Wort für das sittlich Gute vorhanden ist, als das Wort καλὸν, das Schöne. Der Sinn, welcher dabey zum Grunde liegt, ist ohne Zweifel dieser: daß die sittliche Vollkommenheit eine, nicht völlig bekannte oder nicht ganz erklärliche, und doch von Jedermann anerkannte Beschaffenheit menschlicher Charaktere und Handlungen sey, eben so wie die Schönheit der Körper auch nicht völlig erklärbar ist, und doch Jedermann in die Augen leuchtet; und daß jene zugleich den Menschen achtungswerth mache, indem sie ihm zugleich Annehmlichkeiten in den Augen Anderer gibt, eben so, wie wir schöne Gegenstände bewundern, indem wir uns an ihnen zugleich ergötzen. Andere Philosophen eben dieser Classe haben die Tugend als die Gesundheit der Seele dargestellt, welche das Wohlseyn derselben sichert, und das freye Spiel ihrer Kräfte, — den erwünschtesten Zustand für alle Wesen, welche Kräfte haben und sich deren bewußt sind, — befördert. Noch Andere sind sorgfältig, den beneidenswerthen Zustand des Mannes zu schildern, der mit Verstand, Mäßigung und Muth verbindet, der, mit sich selbst und seiner Aufführung zufrieden, — nicht, weil er sich bewußt ist, immer recht, aber doch immer nach seinen besten Einsichten gehandelt zu haben, — nichts von Reue weiß, keinen Vorwürfen von Andern ausge-

ſetzt iſt, und des höchſten Vergnügens genießt, deſſen der Menſch, wie Sokrates ſagt, fähig iſt, des Vergnügens, gewahr zu werden, daß er täglich beſſer werde. Alle dieſe ſtimmen überein, die Tugend von ihrer leichten und angenehmen Seite vorzuſtellen, als Heil und Vergnügen bringend für den Menſchen, welcher ſie ausübt, und für die, mit welchen er zu thun hat, — dem Laſterhaften verhaßt, wegen der Unwiſſenheit, oder beſchwerlich, wegen der Ungewohnheit, aber durch fortgeſetzte Ausübung dem Tugendhaften immer mehr ſich empfehlend.

Die Andern geben der Tugend ein weit ſtrengeres und ernſthafteres Anſehen. Sie reden weniger von Tugend, als von Pflicht, — nicht von der Schönheit der Handlungen, ſondern von ihrer Uibereinſtimmung mit dem Geſetze. Sie ſtellen dieſelbe nicht als leicht und annehmlich, ſondern als ſchwer, von Wenigen erreichbar, und den natürlichen Neigungen zuwiderlaufend vor. Nach ihnen iſt ſie nicht der ganz natürliche Zuſtand des Menſchen, ſondern ein Zwang, den er ſich ſelbſt anthut; ſie beſteht in Aufopferungen; und die Selbſtverleugnung iſt die Baſis aller ſittlichen Vollkommenheit.

Faſt alle alten Moraliſten haben die erſte Vorſtellungsart gewählt; die chriſtliche Religion hat zuerſt die zweyte eingeführt. Und es war natürlich, daß, da die letztere die Tugend bloß auf Gehorſam und Unterwürfigkeit gründete, da ſie die menſchli

che Natur als ursprünglich verderbt, und den Menschen, bey dem ernstlichen Bestreben gut zu handeln, doch als schuldvoll vorstellte, der selbst ewigen Strafen unterworfen wäre, wenn er nicht durch eine göttliche Veranstaltung gerettet würde, — ihre ganze Sittenlehre ein strengeres, und in gewisser Absicht furchtbares Ansehen bekam.

Kant erklärt sich für die Vorstellungsart der letztern Classe. Ob er gleich erkennt, daß in beyden Wahrheit enthalten sey, und daß sie sich bey einer billigen Auslegung vereinigen lassen: so glaubt er doch, daß die Bemühung, die Tugend durch ihre Leichtigkeit und Annehmlichkeit zu empfehlen, die Philosophen zu der so falschen Glückseligkeitslehre verleitet habe, welche im Grunde doch auf sinnlichen Genuß hinauslaufe. Die härtere Vorstellungsart hingegen, von einem unerbittlichen Gesetze und dem Gehorsam gegen dasselbe, von Schuld und Strafe, von Schwierigkeiten, die zu überwinden, und Aufopferungen, die zu machen sind, scheint ihm den Menschen näher zu den wahren Principien der Moral zu bringen, nach welchen in der That ein solches Gesetz vorhanden ist, und ein solcher Gehorsam erfordert wird, und alle Aussicht nicht nur auf willkürliche Belohnungen, sondern auch auf die aus der Tugend selbst entstehenden Annehmlichkeiten, von den Triebfedern zur Erfüllung der Pflicht ausgeschlossen bleibet. Er will also lieber, daß man von sittlich guten Handlungen rede, welche ge-

bothen sind und bloß von dem Gesetze herstammen, als von einem sittlich vollkommenen Charakter, welcher bleibend ist, und dem Menschen gleichsam natürlich zu seyn scheinen kann. Eben dieser Vorzug, welchen er der strengern Lehrart gibt, die, wie ich gesagt habe, in dem christlichen Kirchensysteme herrscht, scheint ihn auch geneigt gemacht zu haben, die andern diesem Systeme eigenen Vorstellungen und Begriffe anzunehmen, von einem radicalen Bösen im Menschen, von einer Gerechtigkeit in Gott, welche nicht das Mögliche, sondern das Vollkommene fordert, und nicht die Strafe für die kleinste Abweichung von dem letzteren ohne Genugthuung erlassen kann. Die Alten haben die Art, wie die Tugend in die Pflicht übergeht, und wie die Anmuth der erstern sich in die Strenge der letzteren verwandelt, nicht ganz erkannt: und ich habe selbst schon diese Materie nach ihrer Anleitung erörtert. Aber in der That hat Kant, nach meinem Urtheile, das Verdienst, dieselbe in das volleste Licht gesetzt zu haben. Gewiß entsteht dieser so große Unterschied zwischen Tugend und Pflicht daher, daß im Menschen zwey Wesen, Geist und Körper, zu einem Ganzen vereiniget sind, und daß im Geiste selbst ein zwiefacher [illegible], die Vernunft und die Sinnlichkeit, vorhanden ist. Nur hieraus ist erklärlich, wie die Tugend, welche, als Zustand, dem Menschen nur Glückseligkeit zu gewähren gemacht ist, ihn, bey

der Ausübung, als Handlung — in der Gestalt der Pflicht belästigen und beschweren kann. Betrachte ich den Menschen im Ganzen als ungetheilt, so ist die Tugend allerdings, nach meiner Meinung, nichts, als ein Zustand des Wohlseyns, und die Ausübung der Pflicht eine Erhöhung dieses Wohlseyns durch Thätigkeit: und so würde er es finden, wenn er ein bloß vernünftiges Wesen wäre. Betrachte ich ihn, wie Araspas in der Cyropädie, gleichsam als zwey Menschen in einem, als einen vernünftigen, edleren und über die Thierheit erhabenen, und einen andern sinnlichen, unedleren und mehr animalischen; — sehe ich die Tugend als die Herrschaft des besseren Theils über den schlechteren an, und betrachte ich, was jeder Theil empfindet und leidet: so erkenne ich allerdings, daß etwas im Menschen ist, dem die Tugend großen Schmerz machen kann, indeß etwas Anderes in ihm zugleich sich derselben erfreut. Da aber der Schmerz eine stärkere Empfindung, als das Vergnügen, ist; so wird in solchen Fällen allerdings das Gefühl der Schwierigkeit und des Zwanges, welche bey der Ausübung der Pflicht vorwalten, über die Empfindung des Wohlgefallens an dem sittlichen Charakter, welcher dadurch bewiesen wird, die Oberhand haben. Und es wird also für den großen Haufen verständlicher und vielleicht auch lehrreicher seyn, die Tugend von dieser schweren Seite anzusehen, und sie also ihm mehr unter dem Nahmen strenger Pflicht zu predigen.

Fünfter Gesichtspunct.

Würde, gegründet auf Sittlichkeit: ein Gesichtspunct, der gewiß andern Moral-Systemen nicht fremd ist, und selbst nur eine natürliche Empfindung jedes edlern Menschen ausdrückt; — aber doch ein Verdienst und ein Vorzug des Kantischen Systems, in welchem er in ein vorzügliches Licht gesetzt wird.

Ueberhaupt scheint es, daß, wenn die ältern Philosophen die Tugend größtentheils als schön und durch ihre Schönheit liebenswürdig vorstellen, es in Kants Charakter lag, sie mehr als erhaben darzustellen, — durch ihre Erhabenheit Ehrfurcht, und durch diese erst Liebe gegen sie einzuflößen, — eine Liebe von der Art, wie die Kinder sie nach und nach gegen ihre Aeltern bekommen.

Die Unterschiede, die Kant zwischen dem Schönen und dem Erhabenen, in der Kritik der Urtheilskraft gemacht hat, stimmen mit dem, was er in seinen moralischen Schriften, von der Würde des Menschen sagt, — die im Grunde nichts anders, als eine gewisse Erhabenheit desselben, ist, sehr wohl überein. Wie es dann überhaupt entweder glücklicher Wurf des Genies, oder Folge einer viel umfassenden Denkkraft ist, daß in denjenigen Werken Kants, welche den verschiedensten Stoff behandeln, doch die Begriffe g-

übereinstimmen, und selbst einander wechselsweise unterstützen.

Schön ist nach Kant, was durch ein leichtes und freyes Spiel des mit der Einbildungskraft verbundenen Verstandes gefällt, welches daher allen Menschen gefällt, die jene Fähigkeiten in einem gewissen Grade und in der gehörigen Harmonie mit einander haben, — und, in dem Urtheile des Mannes vom Geschmack, auf allgemeinen Beyfall Anspruch macht, ob es gleich nicht nach Regeln beurtheilet werden kann.

Erhaben hingegen ist, was durch seine Schwierigkeit selbst gefällt, — durch die Hindernisse, welche es der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft in den Weg legt, es zu fassen — durch das unangenehme Gefühl, welches es in diesen erregt, sich von der Größe des Gegenstandes gleichsam überwältiget zu sehen: welches Mißvergnügen sich aber, für den Freund des Erhabenen, zuletzt in das höhere Vergnügen auflöset, in sich eine über alle Sinnlichkeit weit erhabne Kraft gewahr zu werden, nähmlich die Vernunft, welche mit ihrer Idee umfassen kann, was der Sinnlichkeit als Bild zu fassen unmöglich wird.

Erhaben ist also eigentlich die Vernunft; und sie wird es durch ihre Verwandtschaft mit der übersinnlichen Welt, und ihre mit Oberherrschaft verbundene Uiberlegenheit über Sinnen, Einbildungs-

kraft und Begierden. Und nun werden durch sie alle Gegenstände erhaben, welche, auf gleiche Weise den Sinnen überlegen, den Menschen das Daseyn der Vernunft in sich bemerkbarer und gleichsam anschaulich machen.

Auf keinen Gegenstand in der Welt, paßt dieser Begriff des Erhabnen vollkommner, als auf Tugend und Pflicht, in welchen sich die Uiberlegenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit am deutlichsten zeigt, — durch welche allein die Freyheit des Menschen außer Zweifel gesetzt wird, die wiederum allein ihn in die übersinnliche Welt einführt, und zum Bürger derselben einweiht. Die Erhabenheit der Tugend theilt sich dem Menschen mit, welcher der Tugend fähig ist, und die Vernunft besitzt, die ihn selbst über alles, was in und außer ihm ist, so weit erhebt. Und diese Erhabenheit des Menschen, gegründet auf Sittlichkeit, ist es, was Kant die Würde des Menschen nennt, ein in seinem Systeme oft vorkommender und viel bedeutender Ausdruck, (der mir zuweilen nicht mehr und nicht weniger zu sagen schien, als was andere Philosophen, z. B. die Stoiker, die Glückseligkeit nennen: indem er glaubt, daß es für edlere Seelen ein weit stärkerer Antrieb zur Erfüllung der Pflicht sey, seine Menschenwürde zu behaupten, als alle Annehmlichkeiten, welche aus dieser Erfüllung

entstehen, — die Zufriedenheit mit sich selbst nicht ausgenommen *).

Die Würde des Menschen hat in dem Kantischen Systeme noch zwey Ansichten, welche beyde nicht zu vernachläßigen, deren letztere aber von vorzüglicher Wichtigkeit ist.

1.

Da alles, was auf die Weichlichkeit der egoistischen Philosophen und Glückseligkeitslehrer hinleitet, oder damit in Verwandtschaft steht, Kanten verhaßt war: so setzte er an die Stelle der Liebe der Tugend, welche in dem Munde aller Philosophen ist, die Achtung für das Gesetz, und gab dem Worte Achtung eine weit bestimm-

*) Diese Idee von der Würde des Menschen, oft selbst mit Kraft und Würde des Ausdrucks, mitten unter methaphysischen Speculationen, dargestellt, reißt, durch das Große und Herzerhebende, welches sie enthält, den Leser mit sich fort, und hat auch mich für sich gewonnen. Aber ich habe mir bey Kants Untersuchung nicht verbergen können, daß sie der Schilderung der Stoiker von ihrem Weisen, der auch in Phalaris Ofen glückselig ist, ähnlich sey; — welche auch in den Schriften des Antonin und Epiktet anziehend und herzerhebend ist, aber doch durch Gründe, Erfahrung und Thatsachen zu wenig unterstützt wird, um Uiberzeugung zu gewähren, und überdieß zu viel Anstrengung des Gemüths erfordert, um ganz gefaßt zu werden, als daß sie in das alltägliche Leben mitgenommen werden, und hier einen großen Einfluß auf unsere Handlungen haben könnte.

tere und deßhalb wichtigere Bedeutung, als es in irgend einem Moralsyſteme hat. Dieſe Achtung macht gleichſam den Uibergang von Ehrfurcht zur Liebe, von der Strenge des Geſetzes zu der ſanftern Herrſchaft des moraliſchen Gefühls, und iſt gewiſſer Maßen dazu beſtimmt, die Principien Kants mit den gemeinen Vorſtellungen der Menſchen zu vereinigen.

Kant ſahe nähmlich ſehr wohl ein, daß abſtrakte Spekulationen der Moral wenn ſie angewandt werden ſollen, in dem Augenblicke der Handlung, in leichtere und gemeinere Begriffe, und zuletzt ſelbſt in Gefühle verwandelt werden müſſen. Er nahm daher auch ein moraliſches Gefühl an, welches aber erſt aus den Principien folgt, und von denſelben hergeleitet wird. Es entſteht nähmlich dasſelbe aus der Befolgung des Geſetzes ſelbſt, und aus der Ausübung der darin gebothenen Pflichten. Dieſe geſchieht anfangs bloß aus Ehrfurcht für den innern Geſetzgeber, — iſt bloßer Zwang, und erregt in der Sinnlichkeit keine andern Empfindungen, als Schmerz und Betrübniß über die Aufopferungen, welche ſie ſich gefallen laſſen muß, und über die Beſchwerden, welche ſie zu erdulden hat. Nach und nach aber findet der Menſch eben in dieſem Zwange, in dieſem Schmerze eine gewiſſe Süßigkeit, weil er ſich eben dadurch ſeiner Selbſtmacht, der Oberherrſchaft des beſſern Theils in ihm über den ſchlechtern, bewußt wird, und de

hohen Adel seiner Vernunft, welche mit solcher Strenge über seine Sinnlichkeit zu herrschen vermag, mit Wohlgefallen betrachtet. Dieses Wohlgefallen nun am Gesetze, dessen Befolgung wir jene angenehme Empfindung zu danken haben, verbunden mit der ursprünglichen Furcht vor demselben, bringt eben diese gemischte Empfindung hervor, welche Kant Achtung für das Gesetz nennt.

Die Achtung für das Gesetz nun wird, nach und nach, auf die Tugend, dann auf den Tugendhaften, und endlich auf alle Menschen, — weil sie der Tugend fähig sind, — übergetragen. So wie nichts höheres im Menschen ist, als das Sittengesetz: so ist nichts höheres in der ganzen Natur, als der Mensch: weil er allein es durch seine Vernunft sich geben, — er allein dasselbe befolgen kann. Das Thier hat Leben, Begierden, ein Streben nach Wohlseyn, selbst Geschicklichkeit, es sich zu verschaffen, so wie der Mensch. Aber es hat kein Gesetz in sich, welches alles dieß in die Ordnung brächte; — es hat nichts höheres, welchem seine Begierden unterworfen wären; und es ist gleichsam denselben Preis gegeben. Dieser Unterschied erhebt also den Menschen über das Thier: die Vernunft und das Sittengesetz machen ihn zum Herrn der Schöpfung, oder zum ersten der Geschöpfe. Und welches Verhältniß verdient mehr den Nahmen der Würde?

2.

Die zweyte Ansicht, welche Kant der Würde des Menschen gibt, und die noch größeren praktischen Nutzen hat, ist folgende:

Alle Handlungen des Menschen haben Zwecke; durch jede Einrichtung, welche er seiner Aufführung gibt, strebt er nach einem gewissen Gute: — durch den geleherten Fleiß nach Wissenschaft, durch Sparsamkeit nach Vermögen, durch Diensteifer im Amte nach einer höhern Beförderung. Aber er sucht alle diese Zwecke nur als Mittel, um höhere zu erreichen: — die Wissenschaft, zum Gebrauche im ganzen Leben, oder um sie an Andere in Gesprächen und Schriften mitzutheilen; — das Vermögen, um sich alle Arten von Bequemlichkeiten und Genüssen zu verschaffen; — die Erhöhung im Staate, um einer ausgebreiteteren Achtung unter seinen Mitbürgern gewiß zu seyn.

Welches ist nun der letzte und höchste Zweck des Menschen? welches ist der Zweck des ganzen Menschen und seines ganzen Lebens? welches ist die Bestimmung, die ihm die Natur, oder vielmehr der Weltschöpfer in der Natur gegeben hat? — Ohne Zweifel die Erreichung des Höchsten, welches in ihm, und in der ganzen Natur außer ihm liegt. Aber es gibt nichts Höheres, als die Sittlichkeit, oder die Befolgung des Vernunftgesetzes. Diese ist also des Menschen höchster und

letzter Zweck: und unaufhörlich durch alle Handlungen nach einer immer größern Reinigkeit der sittlichen Grundsätze, und nach einem immer strengern Gehorsam gegen dieselben zu streben, das ist seine Bestimmung; dieß ist gleichsam der Auftrag, welchen der Urheber seines Daseyns ihm für sein ganzes Leben gegeben hat.

Aber der Mensch ist auch unter allen Naturwesen, die wir kennen, das Einzige, welches der Sittlichkeit fähig ist, weil er allein Vernunft und Freyheit besitzet, ohne welche die Sittlichkeit nicht Statt findet. Er ist es also allein, in welchem die Natur ihren letzten Endzweck erreichen kann. Aber auch in allen Menschen kann sie ihn erreichen: denn alle sind auf gleiche Weise zur Sittlichkeit bestimmt und ausgerüstet. — Jeder Mensch ist Selbstzweck. Alle andern Dinge sind augenscheinlich zum Nutzen und zum Gebrauche für Andere. Die Thiere sind zum Dienste und zur Nahrung des Menschen, — zum Theil auch zur Fütterung für einander selbst. Die Bestimmung der Pflanzen zur Ernährung der Thiere und Menschen und zur wechselseitigen Beförderung ihrer eignen Vegetation ist noch deutlicher. Aber der Mensch ist nicht bloß zum Gebrauche und Nutzen für Andere, — er ist um sein selbst willen da: und wenn auch nur ein inziges solches Wesen, wie der Mensch, vorhanden wäre, so wäre die Welt nicht umsonst geschaffen worden.

Dieß bestätigt sich noch dadurch: daß alle jene Dinge in eben dem Maße eines eigenthümlichen Zweckes fähig zu seyn scheinen, in welchem sie sich dem Menschen nähern. Bey dem Thiere, da dieses dem Menschen am ähnlichsten, ist, wird es uns auch am leichtesten, einen innern Zweck, nähmlich das angenehme Gefühl des Lebens, und die Empfindung des Wohlseyns, zu denken. Der Pflanze, welche ohne Empfindung ist, gibt ihre regelmäßige Gestalt eine Analogie mit dem Menschen: und ihre volle Entwickelung und Schönheit scheint, ohne Beziehung auf irgend einen Nutzen, ein letzter Zweck seyn zu können. Aber im Mineral, im Steine, können wir uns schon gar keinen eignen Zweck sondern nur einen Gebrauch vorstellen.

Dieß ist eine neue Seite, von welcher sich die Würde des Menschen zeigt: eine Seite, die sehr wohl fähig ist, ihn in seinen eignen Augen zu veredlen und zu erheben, aber nicht im Stande ist, ihn stolz zu machen. Denn er ist nur gegen andere Menschen stolz: und diesen Adel hat er mit allen Menschen gemein. — Dieß ist eben der praktische Nutzen, welchen ich dieser Ansicht von der Würde des Menschen zuschrieb; sie gibt einen vortrefflichen Grundbegriff, um das sittliche Verhältniß der Menschen gegen einander zu erkennen.

Kein der Kantischen Moral eigenthümlicher Grundsatz, hat von dem ersten Augenblicke an, da ich mit ihm bekannt wurde, meine Einstimmung so

völlig gewonnen; keiner hat mir, bey längerer und genauerer Betrachtung, zur Anwendung im täglichen Leben so brauchbar geschienen, — es sey, um meine Pflichten gegen andere Menschen zu erkennen, oder um mein moralisches Gefühl in Augenblicken der Versuchung schleunig zu erwecken, — als der Satz: — „behandle jeden Menschen als Selbstzweck, keinen als bloßes Mittel für dich, und zu Erreichung deiner Zwecke.“

Dieser Grundsatz folgt zuerst, unmittelbar, aus jener allen Menschen gemeinen Würde, von der ich zuletzt geredet habe. Wenn wenn wirklich jeder Mensch, so gut wie ich, als ein sittliches Wesen, einen letzten Zweck in sich hat, und nach der Bestimmung der Natur, oder ihres Schöpfers, um sein selbst willen da ist: so handle ich aller Wahrheit und allem Rechte entgegen, ich streite wider die Absichten des Weltschöpfers, und ich beleidige sein Geschöpf, den Menschen, wenn ich diesen bloß als Werkzeug betrachte, um durch ihn meine Entwürfe auszuführen, um mir durch seine Arbeit mein Leben bequem und angenehm zu machen, ohne im mindesten auf die Entwürfe, die er für sich selbst zu seinem eignen Wohlseyn macht, Rücksicht zu nehmen, oder daran zu denken, ob sein Leben froh oder elend sey. Ich setze, durch ein solches Betragen gegen Andere, entweder mich selbst herab, indem ich der Würde der menschlichen

Natur, die auch meinen größten Vorzug ausmacht, vergesse: oder ich setze den Andern auf eine höchst ungerechte Art herab, indem ich mir eine Erhabenheit über ihn anmaße, die ich nicht besitze.

Und dieser Grundsatz, so wie er sich unmittelbar an unsere Darstellung von der Würde des Menschen anschließt: so schließt er sich hinwiederum sehr genau an das thätige, und gesellschaftliche Leben an, und ist fruchtbar an sittlichen Belehrungen für dasselbe.

Er verdammt zuerst Strenge und durchaus die Sklaverey: — ein Verhältniß der Menschen gegen einander, das, wenn es einmahl durch die bürgerliche Gesellschaft befestiget ist, den Satz selbst in die Theorie der Philosophen bringt, daß ein Mensch das bloße Werkzeug des andern seyn könne *). — Er ist, zweytens, wider alle Tyran-

*) Dieß ist in der That die Definition, welche Aristoteles, in dem zweyten Buche seiner Politik, von einem Sklaven gibt: „daß er ein lebendiges und vernünftiges Werkzeug (organon) für einen andern Menschen sey." Die Definition ist scharfsinnig, und in der That wahr: wenn man eine Thatsache zugibt, welche Aristoteles dabey voraussetzt, und zu deren Annahme sich unser, die Geschichte sonst so tief durchforschende, Meinen hinneigt: — daß es nähmlich Racen unter den Menschen gebe, welche an Vollkommenheit so weit von einander verschieden sind, als der vernunftlose Theil der Seele von dem vernünftigen, und der Körper vom Geiste. „So wie im Menschen selbst die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit

ney und Gewaltthätigkeit: denn der Tyrann zwingt immer den Unterjochten, wider deſſen Willen, mit Gewalt zu ſeinem Dienſte, und braucht ihn alſo, im eigentlichen Verſtande, bloß als Mittel. Er iſt drittens wider die Sorgloſigkeit aller Herren, welche von ihren Dienern und Untergebenen nur den größten Nutzen mit den kleinſten Aufopferungen zu erhalten ſuchen, aber ſich weder um deren Glück und Wohlſeyn, noch um ihre Sittlichkeit, welche ſie eigentlich zu Selbſtzwecken und zu Endzwecken der Natur macht, im mindeſten bekümmern. Er iſt viertens, wider die Liſt, welche der eigennützige Menſch unter ſeines Gleichen, oder der Niedere

und des Geiſtes über den Körper deſpotiſch und doch rechtmäßig iſt, weil beyden Theilen dadurch geholfen wird: ſo iſt es auch, ſchließt der Philoſoph, für zwey Menſchen, die eben ſo weit von einander abſtehen, für beyde gleich vortheilhaft, und alſo auch gerecht, daß der Eine uneingeſchränkt herrſche, der Andere unbedingt gehorche und nichts thue, als gehorchen." — Der Stolz der Griechen, an welchem auch Ariſtoteles Theil nahm, machte, daß ſie zwiſchen Griechen und Barbaren, d. h. Ungriechen, wirklich jenen Unterſchied annahmen. Die Sophiſterey jenes Arguments würde dem Philoſophen ſelbſt eingeleuchtet haben, wenn er ſich erinnert hätte, daß unter den Barbaren auch kriegsgefangene Griechen wären, oder wenn er, ſo wie wir, Sklaven, dem Terenz, Tiro und Epiktet ähnlich, gekannt hätte. Aber allgemeine Gewohnheit des Zeitalters, noch dazu befeſtiget durch Alterthum und Geſetze, herrſchen auch über die Meinungen der Philoſophen.

den Höhern beweist, wenn er Schmeicheleyen und Gefälligkeiten bloß dazu anwendet, sie für die Erreichung seiner oft unrechtmäßigen Absichten zu gewinnen, und unbekümmert darum ist, ob sie selbst an ihrer Ehre dadurch leiden, oder ihre Pflichten übertreten, nur auf die Vortheile sehend, welche er vermittelst ihrer erhalten kann. Niemand sieht einen andern Menschen mehr für bloßes Mittel für sich an, als der Günstling den Monarchen.

Von dieser Seite also angesehen, vereiniget die Würde der menschlichen Natur, den einzelnen Menschen genauer mit seiner Gattung, bewahrt ihn eben so wohl vor Stolz und Uibermuth gegen Niedrigere, als vor Kriecherey gegen Höhere: weil er sich eben so wenig als bloßes Mittel gebrauchen lassen will, so wenig er sich erlaubt, andere Menschen als nur für ihn erschafen anzusehen, und sie zu bloßen Werkzeugen in seiner Hand zu erniedrigen.

Sechster Gesichtspunct.

Außer dem Gesetze der Vernunft, welches den ganzen Menschen, insofern er sittlich und frey, und also ein Mitglied der übersinnlichen Welt ist, regieret, sind alle Triebfedern, welche den sinnlichen Menschen, und der, als solcher, dem Naturzwange unterworfen ist, abwechselnd in Bewegu-

ſetzen, und ſeine Thätigkeit erregen; entweder das Angenehme, oder das Schöne, oder das Schöne, oder das Nützliche, oder die Glückſeligkeit überhaupt. Das Angenehme bringt in den Sinnen einen Reiz, das Schöne ein Wohlgefallen in der Einbildungskraft hervor: das Nützliche iſt gleichſam das ſinnliche Vergnügen des Verſtandes, welcher, vermöge der Anwendung des Princips der Cauſalität auf die ſinnlichen Erſcheinungen, die Urſachen des Reizenden und des Wohlgefälligen aufſucht, und, wenn er dieſe entdeckt hat, auch ihnen etwas ſinnlich Anziehendes gibt, inſofern als ſie Mittel ſind, in der Zukunft den Sinnen Luſt, oder der Einbildungskraft angenehme Beſchäftigung zu gewähren. Die Glückſeligkeit iſt die Vereinigung von allem dieſen, und zwar für ein ganzes Menſchenleben *). Hierdurch iſt ſie mit der Ver-

*) Die genaue Beſtimmung der Bedeutung von Wörtern, die ſonſt ſchwankend waren, die eben ſo beſtimmte Zueignung eines neuen Worts für jede neue Idee, (wie hier der Wörter, Angenehm und Reiz für das Vergnügen der Sinne, der Wörter ſchön und Wohlgefallen für die Vergnügen der Einbildungskraft), und die Standhaftigkeit, mit welcher ſich Kant immer desſelben Worts bedient, wenn er auf dieſelbe Idee wieder zurückkommt, macht einen groſſen Vorzug ſeiner Schriften aus, — dient oft wirklich dazu, die Unterſuchung gründlicher zu machen, und beſonders Conſequenz und Harmonie zwiſchen entfernten Theilen des

nunft näher verwandt, welche auch Totalität, und alſo Vereinigung aller im Menſchen vorhandnen Vorſtellungen und Erkenntniſſe ſucht. Dieß eben hat die Philoſophen verführt, die Glückſeligkeit für das Geſetz der Vernunft ſelbſt zu halten. Aber ſie iſt nur mit der theoretiſchen Vernunft verwandt. Beyde ſuchen und ſtreben nach Totalität, aber ſie finden ſie nicht: indem eine ſolche ſtete Vereinigung und ein immerwährender Zuſammenhang aller Vergnügungen dem ſinnlichen Menſchen eben ſo unmöglich fällt, als eine ſyſtematiſche Vereinigung aller Kenntniſſe dem wißbegierigen Menſchen. Und beyde, Glückſeligkeit und theoretiſche Vernunft, ſcheinen nur dazu beſtimmt, um den Menſchen auf noch höhere Principien zu führen.

Wenn nun unter allen dieſen genannten Triebfedern keine wäre, welche das Anſehen des Sittengeſetzes bey dem Menſchen unterſtützen, und ihn zur Ausübung desſelben bewegen könnte, ohne dieſe Ausübung zugleich zu verunreinigen: ſo würden wir uns nach andern Antrieben umſehen, oder der wahren Sittlichkeit entſagen müſſen.

Syſtems hervorzubringen: aber ſie täuſcht auch zuweilen durch einen falſchen Schein von Strenge und Bündigkeit in den Beweiſen, deren Reſultat doch nur dasjenige enthält, was ſchon im Anfange in die Definition der Wörter gelegt worden war.

1.

Das Angenehme war die erste jener Triebfedern. — Dieses ist, einmahl, durchaus und unmittelbar sinnlich. Den Reiz der Sinne haben wir mit den Thieren gemein: er besteht aus bloßen Eindrücken, und ist mit gar keinen Begriffen, noch weniger mit vernünftigen Einsichten verbunden. Daher sind auch die aus ihm entstehenden Begierden blind, und verfolgen ihren Gegenstand, ohne Rücksicht auf alles Uible, und selbst auf das Unangenehme, welches sonst noch aus demselben entstehen mag: weßhalb auch niemand mehr Schmerz leidet, als der immer dem Vergnügen nachjagt.

Das Angenehme ist, zum andern, unbestimmt und veränderlich. Es hängt von dem Baue der Organe bey jedem Menschen, — es hängt von Nebeneindrücken, — oft auch von Gewohnheit und Laune ab. Daher hat jedes Alter, jedes Geschlecht seine eignen Vergnügungen. Dem einen Menschen schmeckt dasjenige wohl, wovor dem andern eckelt. Den Einen kitzelt angenehm, was den Andern schon sticht und brennt. Auch mit sich selbst ist der Mensch, in Absicht dessen, was für ihn angenehm seyn soll, nicht übereinstimmend.

Beyde Eigenschaften machen das Angenehme, oder das eigentlich sinnliche Vergnügen durchaus untauglich, eine Triebfeder der Sittlichkeit zu seyn. Von der ersten ist es augenscheinlich. Wie könnte

in

in dem Reiche des Uibersinnlichen, in welchem allein der Mensch frey, und also sittlich ist, die tiefste, am meisten thierische, Sinnlichkeit herrschen? Wenn die Absicht die Handlung adelt oder herabsetzt: so sind die, welche tugendhafte Handlungen als Mittel zum sinnlichen Genusse brauchen, und die, welche das Vergnügen durch List oder Gewalt zu erhalten suchen, in ihrem Betragen gleich lobenswürdig. Es kann seyn, daß die Tugend, Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit gegen Andere, Mäßigung der Begierden bey uns selbst, ein mehr sicheres und besser gewähltes Mittel sey, sich langdauernde und ungestörte Sinnenlust zu verschaffen, als das Laster, die Unterlassung oder Verletzung der Pflichten gegen Andere und die Zügellosigkeit in dem Genusse. Aber so ist der Mensch, welcher das erste Mittel wählt, nur klüger. Er versteht sein Handwerk besser: aber er hat deßwegen keinen andern Charakter.

Die andere Eigenschaft des Angenehmen, daß es unbestimmt, verschieden bey verschiedenen Menschen, und veränderlich bey jedem einzelnen, — also gewisser Maßen gesetzlos ist, macht es gewiß auch unfähig, Gesetz zu werden, oder dem Gesetze zur Grundlage und als Ursache seines Einflusses zu dienen *). — Schon von der Erfahrung überhaupt

*) Es ist ein durch das ganze Kantische System herrschender Begriff, dessen Beweis ich doch nirgends

darf der oberſte Geſetzgeber des Menſchen, die Vernunft, bey dem Inhalte und den Triebfedern

gefunden habe, daß die Menſchen weit vollkommner unter einander und jeder mit ſich ſelbſt, in Abſicht ihrer Vernunft, als in Abſicht ihrer Sinnlichkeit, — mehr in dem, was ſie empfinden, mehr in den Regeln, wonach ſie ſchließen, als in den Geſetzen, wonach ſie die Dinge wahrnehmen, übereinſtimmen. Ich ſehe hiervon keinen Grund, weder in der Theorie noch in der Erfahrung. Zwietracht in der Theorie. Die Grundeinrichtungen und erſten Anlagen der Natur ſcheinen mir in allen Theilen ihres edelſten Werkes, des Menſchen, gleich regelmäßig, ſtandhaft und unabänderlich ſeyn zu müſſen. Dieſe Regelmäßigkeit, dieſe Standhaftigkeit der Geſetze, ſind Vorzüge des Schöpfers, nicht der Dinge ſelbſt, und können, ſo müſſen, eben ſowohl bey der Thierheit, als bey der höheren vernünftigen Menſchheit, bey der Art, wie wir Luſt und Schmerz fühlen, eben ſowohl, als bey der Art, wie wir die erhabenſten Wahrheiten kennen, oder die noch erhabenere Tugend lieben lernen, Statt finden. Jene Vorausſetzung hat, zweytens eben ſo wenig Grund in der Erfahrung, und wird ſogar durch dieſelbe widerlegt. Es iſt wahr, daß die Menſchen über das ſinnlich Angenehme, und über das Schöne ſehr verſchieden urtheilen. Aber dieß geſchieht nur, weil die Empfindungen von beyden ſehr zuſammengeſetzt, und mit vielen ganz fremden und ungleichartigen Eindrücken vermiſcht ſind. Wenn man ſie in ihre einfachen Beſtandtheile zergliedert, und die nicht zu ihnen gehörigen, ſondern bloß durch Zufall, Gleichzeitigkeit, u. ſ. w. mit ihnen aſſocirten Vorſtellungen abſondert: ſo findet man die Urtheile der Menſchen auch über dieſe Puncte weit ähnlicher. Je mehr wir in die Theorie der Künſte eindringen: deſto beſſer können wir davon Rechenſchaft geben,

ihrer Regeln, deßwegen nichts entlehnen, und deßwegen darf sie nicht auf die Folgen und

warum dasselbe Kunstwerk den Einen bezaubert, den andern anekelt. Ein noch so schlecht gemalter Kopf vor einem Perückenmacher-Laden, kann einem zum ersten Mahle zur Stadt kommenden Bauer sehr gefallen. Aber was gefällt ihm daran? Die Aehnlichkeit, die er in der That zwischen dem Bilde und einem wirklichen Menschenkopfe gewahr wird. Die großen Abweichungen, welche das Bildniß von seinem Originale hat, entgehen ihm, weil er niemahls weder die Gestalt des Menschen genauer untersuchet, noch ein Gemälde je genau betrachtet und dessen Züge beobachtet hat. Der Kenner, welchen jenes Bildniß anekelt, muß die grobe Aehnlichkeit desselben mit einem Menschen, woran der Bauer sich ergetzt, zugeben: aber er bemerkt sie nicht mehr über den eben so großen Unähnlichkeiten, welche ihm zugleich in die Augen fallen. Der Bauer und der Kenner würden auf gleiche Weise darüber urtheilen, wenn sie sich einander verständigen könnten.

Und sind denn, auf der andern Seite, die Menschen in der Art zu denken, und in dem, was sie für wahr und recht halten, in den Resultaten ihrer Schlüsse, oder selbst in der Art, wie sie schließen und ihre Gedanken zusammenhängen, übereinstimmender? Gibt es nicht verschiedene Köpfe, welchen durchaus dasjenige nicht einleuchtet, was aller andern vernünftigen Menschen Beyfall und Ueberzeugung so leicht gewinnt, und die hingegen von Gründen und Beweisen gerührt werden, welche allen Andern ungereimt scheinen. Dieser Mangel der Uibereinstimmung ist nirgend größer, als bey den ersten Principien, also gerade da, wo die Vernunft ganz besonders und allein herrschet. Dieß hat die Geschichte der Kantischen Philosophie selbst gelehrt. Grundsätze, welche den Ei-

Zwecke der Handlungen ſehen, welche doch von dem Verſtande, nach dem Geſetze der Cauſalität, erkannt werden: weil die Erfahrung nie allgemein und nothwendig gewiſſe Erkenntniſſe gibt, das Sittengeſetz aber nichts, als nothwendige, und abſolut gewiſſe Wahrheiten, enthalten ſoll, und weil jenes Geſetz der Cauſalität, nur auf Erfahrung anwendbar, ebenfalls nicht die apodiktiſche Gewißheit und die unabänderliche Feſtigkeit gewähren kann, welche den Principien der Sittlichkeit eigen ſeyn muß. — Und nun ſollte die praktiſche Vernunft bis zu den veränderlichen Launen des ſinnlichen Geſchmacks herabſteigen, um ihre Regeln von ihnen zu bekommen, oder ihre Triebfedern aus ihnen herzuleiten? Das Sittengeſetz ſoll das ganze menſchliche Leben regieren, und alle Handlungen des Menſchen zu einem gemeinſchaftlichen und höchſten Zwecke leiten; — und es ſollte ſeine erſte Grundlage auf dasjenige bauen, was am Menſchen das Veränderlichſte iſt, und auf den Bau ſeiner ſinnlichen Organe, den Zuſtand ſeiner Ner-

nen ſo einleuchtende und unumſtößliche Wahrheiten ſchienen, daß ſie darauf die Hoffnung eines ewigen Friedens in den Gefilden der Philoſophie gründeten, kamen den Andern als unhaltbare Luftgebäude und Hirngeſpinſte vor. Und welchen Nutzen auch dieſe Philoſophie in Teutſchland geſtiftet haben mag, ſo hat ſie gewiß die Gleichförmigkeit der Denkart unter den Philoſophen über Gegenſtände der Spekulation nicht vermehrt. Die alten Meinungen ſind geblieben, und in der Kantiſchen Schule ſelbſt hat jedes Princip immer wieder mehrere, ſehr ungleichartige, Kinder gebohren.

ven, und alle die innern und äußern Zufälle, welche auf sein sinnliches Vergnügen Einfluß haben, und bestimmen, was in jedem Augenblicke ihm angenehm oder zuwider seyn soll?"

Gegen den ersten Grund, warum das Angenehme verworfen wird, machen die Freunde der Glückseligkeitslehre den Einwurf, daß Kant dem Angenehmen Unrecht thue, daß es nicht bloß ein Angenehmes der Sinne gebe, sondern daß auch der Verstand und selbst die Sittlichkeit das ihrige haben. Ist dann das Vergnügen des Wißbegierigen, sagen sie, — es sey an der Beschäftigung des Denkens selbst, es sey an der Erfindung der Wahrheit, — ein so unedles und thierisches Vergnügen? Ist das Vergnügen, welches eine zärtliche Mutter an ihrem Kinde, der Freund am Freunde, und jeder gute Mensch an andern Menschen hat, ganz von derselben Art, als der Reiz, mit welchem ein wohlschmeckendes Gericht oder ein köstlicher Wein meinen Gaumen kitzelt? — Und giebt es nicht endlich ein Angenehmes, welches aus dem Bewußtseyn guter Handlungen entsteht, — und von denjenigen, die es einmahl kennen, über alle andern Vergnügungen gesetzt wird? Hierauf gibt Kant zweyerley Antworten, die beyde dazu dienen, seine Begriffe vom Angenehmen noch mehr ins Licht zu setzen.

„Erstlich. Das Angenehme, — als solches. — ist immer bloß sinnlich. Die Quellen,

woraus es entsteht, können verschieden seyn: aber der Theil der Seele, worauf es Eindruck macht, ist immer derselbe. Die Epikuräer würden Recht haben, daß es keine eigentlichen Vergnügungen des Verstandes oder der Sittlichkeit gebe, wenn sie nicht zugleich die Verschiedenheit der Quellen selbst leugneten. Aber darin haben sie vollkommen Recht, daß auch die Wissenschaft, die Freundschaft, und selbst die Tugend, wenn sie dem Menschen als angenehm vorkommen sollen, auf gleiche Weise sein Empfindungsvermögen, d. h. seinen innern oder äußern Sinn afficiren müssen, den am wenigsten selbstthätigen, den unedelsten und den gesetzlosesten Theil seiner selbst."

„Zweytens. Das Angenehme oder das Vergnügen, welches aus der Sittlichkeit entsteht, ist von einer ganz besondern Art: und die Beschaffenheit desselben beweiset selbst, daß es nicht die Triebfeder zu guten Handlungen seyn kann; es folgt auf dieselben, aber es ist nicht ihre Quelle. Denn worin besteht dieses Vergnügen? — In dem Bewußtseyn, recht gehandelt zu haben, in der Zufriedenheit mit sich selbst, wegen erfüllter Pflichten. — Also müssen schon gute Handlungen vom Menschen geschehen, Pflichten müssen schon erfüllt worden seyn, ehe jene angenehme Empfindung Statt findet. Also wurde hier das sittliche Gute vom Menschen ausgeübt: ehe er das Vergnügen der dar-

aus entstehenden Selbstzufriedenheit kannte. Also kann die Tugend dieser Triebfeder entbehren."

„Ja, wenn es, um mit sich selbst wegen seines sittlichen Betragens zufrieden zu seyn und der innern Ruhe des Tugendhaften zu geniessen, nothwendig wäre, daß der Mensch sich bewußt ist, aus ganz reinen Principien gehandelt zu haben, und durch keine andern Antriebe, als durch die Ehrfurcht und den Gehorsam gegen das Vernunftgesetz, dazu bewogen worden zu seyn; — wenn jenes Vergnügen selbst wegfiele, oder wenigstens vermindert würde, wofern der tugendhafte Mann weiß, daß es sich mit unter die Bewegungsgründe gemischt: so würde es gewiß von den ersten Quellen der Sittlichkeit ausgeschlossen werden müssen. Dieß ist aber in der That der Fall. Je mehr wir bloß aus Pflicht, und nicht aus Neigung, gehandelt haben: desto mehr sind wir mit uns selbst zufrieden. Denn jenes Vergnügen ist eigentlich ein Vergnügen an dem Erhabnen, es ist das Wohlgefallen an der Erhabenheit unserer Natur, daß wir ohne alle sinnlichen Antriebe, aus bloßen reinen Vernunft-Principien handeln können."

*

Die zwey folgenden Triebfedern, die des Schönen und des Nützlichen nehme ich zusammen: weil sie einen gemeinschaftlichen Grundfehler

haben, um deßwillen sie unwürdig sind, vom Vernunftgesetze, als Mittel, den Gehorsam gegen seine Gebothe zu bewirken, zu Hülfe genommen zu werden: obgleich jede derselben noch ihre eigenthümlichen Beschaffenheiten hat, welche sie zu jener Bestimmung untauglich machen. Dieser gemeinschaftliche Grundfehler ist, daß, obgleich nicht rein sinnlich, sie doch beyde mit der Sinnlichkeit verwandt sind, und das Angenehme in der Empfindung, entweder zum Bestandtheile, oder zur Absicht haben.

Das Schöne war, was zugleich der Einbildungskraft und dem Verstande, der mit ihr vereiniget ist und harmonirt, eine angenehme, leichte und spielende Thätigkeit verschafft. Was ist aber die Einbildungskraft anders, als das Vermögen, die Eindrücke der Sinne, obgleich schwächer, zu wiederhohlen? Es ist immer der Reiz des Gegenwärtigen, durch welchen das Abwesende in der Einbildungskraft gefällt. Nur, daß die Einbildungskraft noch mehr Selbstthätigkeit hat, als die Sinnlichkeit, und jede Aeußerung einer neuen Kraft dem Menschen auch neues Vergnügen macht. Besonders wird der Reiz des sinnlich Angenehmen, welcher bey dem Genusse oft zu heftig war, erst in dem schwächern Bilde, welches die Imagination davon wieder erweckt, recht anziehend. Ueberdieß ist auch der schöne Gegenstand oft den Sinnen gegenwärtig: und ob er gleich nicht dadurch als schön

gefällt, daß er in den Sinnen unmittelbar angenehme Gefühle erregt; so mischen sich doch solche unter die Ursachen des Vergnügens, welches wir an demselben finden.

Das Schöne wird aber noch überdieß, durch ihm eigenthümliche Grenzlinien von dem sittlich Guten abgesondert. Es gibt dem Menschen eine leichte, spielende Beschäftigung: und die Ausübung der Tugend ist Anstrengung und Arbeit. Das Schöne ist, zweytens, ohne Regel: und obgleich das Geschmacksurtheil des Kenners auf allgemeinen Beyfall Anspruch macht: so kann doch die Richtigkeit desselben nicht durch Gründe bewiesen werden. Das sittliche Gute hingegen hat strenge und genau bestimmte Gesetze zum Grunde; und deren Richtigkeit ist eben so apodiktisch erweisbar, als es selbst genau bestimmt ist. Das Schöne endlich wirkt auf den Menschen blos durch einen unmittelbaren Eindruck, ohne daß er von der Natur des Gegenstandes einen Begriff haben, oder dessen innere Eigenschaften kennen darf. Das sittlich Gute hingegen wirkt durch keinen Eindruck, sondern durch eine vollkommene Einsicht in die Beschaffenheit des Gegenstandes, nähmlich des vernünftigen Menschen.

Naher kommt es, daß diejenigen Philosophen, welche, wie Plato und mehrere Alte, die Tugend als Schönheit im Charakter und in den Handlungen empfehlen, zuerst die Strenge des Gesetzes und die Schwierigkeiten bey dessen Befolgung all-

zuſehr verbergen, und daß eben deßwegen der, von der Liebe zur Tugend durch ihre Vorſtellungen gerührte, Zuhörer, oft weniger in der wirklichen Ausübung leiſtet, weil er ſich gewiſſer Mängel gewiſſenhaft findet, das Schöne bey der Erfüllung gemeiner Pflichten wenig gewahr wird, aber deren Beſchwerliches fühlt. Eben dieſe Philoſophen ſind mehr geneigt, ſchöne Gemälde und Beſchreibungen von der Tugend zu geben, als eine genaue und ſyſtematiſche Theorie der Moral zu liefern. Und oft ſchwanken die Begriffe bey ihnen, ſo wie der Eindruck des ſinnlich Schönen mannigfaltig und ſchwankend iſt.

Was, zweytens, das Nützliche anbetrifft, ſo iſt es nichts anders, als das Mittel, ſich künftig den Genuß des Angenehmen oder des Schönen zu verſchaffen. Es zwecket alſo auf ſinnliches Vergnügen ab, und bekommt ſeine Kraft, den Menſchen in Thätigkeit zu ſetzen, nur durch dieſes. Es iſt alſo ebenfalls tief unter der Würde der Sittlichkeit. Uiberdieß ob es gleich mehr, als das Schöne, unmittelbar mit dem Verſtande verwandt iſt, und mit der Einbildungskraft gar nichts zu thun hat: ſo entſteht doch ſelbſt aus der größern Entfernung in der es vom Sinnlichen zu ſeyn ſcheint, ein neuer Grund, es nicht mit dem Sittlichen zu verknüpfen. Es iſt zuerſt, beynahe noch ungewiſſer und ſchwankender, was nützlich, als was angenehm iſt: und der Begriff des Wohlſtan-

des, der Wohlfahrt, des Glücks, oder wie man sonst den Zustand des Menschen, der sich alles Nützliche verschafft und im Besitze hat, nennen will, ist noch weit unbestimmter, als der Begriff des sinnlichen Vergnügens. Die Ursache ist, weil zwar das Princip der Causalität, welches der Verstand bey Aufsuchung des Nützlichen anwendet, apodiktisch gewiß ist, aber die aufgefundenen Ursachen dessen, was man in jedem besonderen Falle zu bewirken sucht, da sie nur halb aus dem Princip und halb aus der Erfahrung hergeleitet werden müssen, doch sehr oft unsicher sind, und die gehoffte Wirkung nicht leisten. Es ist weit gewißer, daß diese oder jene Speise mir wohl schmecken, als daß der Reichthum mich glücklich machen werde. Das Sittliche aber muß, wie mehrmahls gesagt worden ist, auf festen und gewissen Grundlagen ruhen. Zweytens, das sinnliche Vergnügen ist vorübergehend. Auch mit dem Schönen beschäftiget sich die Einbildungskraft eines Menschen nur kurze Zeit. Aber das Nützliche, oder die Mittel, durch welche er sich das Wohlleben verschaffen will, können, eben deßwegen, weil es der Verstand ist, welcher sie auffinden muß, den Menschen weit länger, ja immerwährend, beschäftigen. Daher stürzen diese stete Nachforschung und dieses Streben nach dem Nützlichen den Menschen noch weit tiefer in die Sinnlichkeit. — Weit mehr Verbrechen und Laster geschehen aus Geldbegierde und aus Ehrgeiz, als

aus Lüsternheit und Wollust. Gründe a priori und selbst die Erfahrung geben also dem Nützlichen die Ausschließung von den Triebfedern der Tugend.

3.

Es kommt, drittens, die Glückseligkeit an die Reihe: — ein edler klingendes Wort, aber im Grunde dieselbe Sache. Sie ist die Summe alles des Schönen, welches ein Mensch in seinem Leben genossen hat; sie ist die Vereinigung desselben, gleichsam in Einen Körper; sie will einen steten Zusammenhang zwischen den Vergnügungen stiften, so daß der Mensch in jedem Augenblicke seines Daseyns durch dieselben befriedigt werde. Sie geht noch weiter: sie verlängert die Reihe dieser zusammenhängenden Vergnügungen über dieses Leben hinaus; sie geht, obwohl ohne gegründete Ansprüche, in die übersinnliche Welt über, und umfaßt in ihrem Begriffe auch die Freuden, welche, in einem andern Leben nach dem Tode, einen unsterblichen, und dann höchst veredelten Geist befriedigen sollen. Durch das erste, — durch die gesuchte Totalität und Vereinigung alles Vergnügens, — ist sie, wie ich schon gesagt habe, mit der theoretischen Vernunft näher verwandt, und könnte in der That zu den Ideen derselben gezählt werden, die zwar keine Realität haben, aber doch als ein Leitfaden des Nachdenkens nützlich seyn können. Durch

das zweyte, — durch den Uibergang in das Land der Unsterblichkeit, und zu einem künftigen übersinnlichen Daseyn, — nähert sie sich selbst, obwohl durch eine falsche Anmaßung, der praktischen Vernunft. Durch beydes aber wird sie doch wirklich veredelt, erhebt sich über die sinnliche Lust und selbst über das Vergnügen der Einbildungskraft; und wird würdig, mit der Sittlichkeit in Verbindung zu treten, obgleich nicht ihr zur Grundlage zu dienen.

Denn, erstlich, ist sie ein bloß aus der Erfahrung zu schöpfender Begriff; und die Erfahrung, welche bloß zu der Welt der Erscheinungen gehört, und zur Erklärung derselben nützlich ist, kann der gesetzgebenden Vernunft, welche, über die Erscheinungen erhaben, absolute Realität sucht, nicht vorleuchten. Die Erfahrung überdieß, welche zur steten Bestimmung des Begriffs der Glückseligkeit erfordert würde, kann nie vollständig gemacht werden: weil es niemanden möglich ist, alle Arten des Vergnügens aufzuzählen, oder irgendwo vereiniget zu finden. Der Begriff der Glückseligkeit ist, zweytens, eben so, wie der des Vergnügens, schwankend. Jeder Mensch hat die seinige *): was den einen glücklich macht, scheint

*) Ich gestehe es, daß Vernunftgründe und Erfahrung mich nöthigen, dieses schlechterdings zu leugnen. Die Menschen würden schon dann übereinstimmen, wenn sie unter Glückseligkeit völlige Be-

dem andern ein sehr langweiliges, und selbst unglückliches Leben zu seyn. — Wer könnte aber unabänderliche Gesetze für alle Menschen und für alle Fälle, in Rücksicht auf die Erlangung einer Sache, geben, welche bey jedem Menschen verschieden ist, und nach den Abwechselungen der Zeit und der Umstände sich verändert? — Die Glückseligkeit endlich besteht, in der letzten Auflösung ihrer Merkmahle, doch aus sinnlichen Eindrücken und kann also für ein rein vernünftiges Wesen, dergleichen der Mensch, insofern ihm Sittlichkeit zukommt, ist, nicht letzter Endzweck, noch erste Triebfeder seiner Handlungen seyn. —

Wenn also weder das Angenehme, noch das Schöne, noch das Nützliche, noch die Glückseligkeit sich dazu eignet, Endzweck des Tugendhaften, bey Befolgung des Sittengesetzes, zu seyn, und die Bewegungsgründe herzugeben, warum er sich

friedigung ihrer selbst, und einen stets erwünschten Zustand verständen: gesetzt auch, daß jeder diese Befriedigung und diesen Zustand in andern Dingen suchte. Aber auch diese Verschiedenheit der Meinungen, in Absicht der Bestandtheile, ist bloß scheinbar. Die Menschen werden darin in dem Maße übereinstimmender, als sie mehr, oder doch gleicher aufgeklärt sind, — als sie mehr oder weniger auf derselben Stufe der Reife im Leben, oder auf derselben Stufe der Cultur in der Gesellschaft stehen. Sie werden sich in dem Maße leichter mit einander in ihren Begriffen über Glückseligkeit vereinigen, je besser sie einander verständigen und sich gegenseitig ihren wahren Sinn mittheilen können.

das Joch der Pflicht gefallen läßt; und wenn dieß doch zugleich die einzigen bewegenden Kräfte sind, welche, aus der Sinnenwelt genommen, den Menschen in Thätigkeit setzen, und ihn zur Verfolgung seiner besonderen Endzwecke auffordern: so bleibt für die sittliche Thätigkeit, für die Befolgung des Gesetzes, nichts als das Ansehen des Gesetzes selbst *), nichts als das Bewußtseyn der Verbindlichkeit, diesem, ohne alle andern Endzwecke, ohne alle Hoffnung eines Lohnes, ohne weitere Antriebe, zu gehorchen. Dieß ist es, was Kant behauptet und was er meint, wenn er das Wesen des sittlich Guten bloß in das Formelle der Vernunftmäßigkeit setzt, und das Materielle der Handlungen, d. h.

*) Aber ist es irgendwo im Kantischen Systeme erwiesen, daß die bloße Autorität des Vernunftgesetzes eine, den Menschen zur Thätigkeit bewegende, Triebfeder sey? Ja wäre sie dieß, so würde unmittelbar der Ausspruch der Vernunft die Erfüllung der Pflicht bewirken, so wie ein empfundner Schmerz uns unmittelbar von der Sache, welche uns verletzt, zurücktreibt und die Lust uns an den ergötzenden Gegenstand anlockt. Würde aber nicht alsdann die Tugend mehr bloßes Naturwerk zu seyn scheinen, als sie es jetzt in den Augen derjenigen Philosophen ist, welche den Entschluß dazu als letztes Resultat des Nachdenkens über die Natur unsrer selbst und anderer Dinge ansehen? Im Kantischen Systeme scheint keine Überlegung bey einem von selbst und allgewaltig auf uns wirkenden Gesetze nöthig zu seyn: und doch ist, nach aller Menschen Empfindung, die Ausübung der Pflicht von desto größerem Werthe, je eine reifere Überlegung vorangegangen ist.

den Gegenstand, womit man zu thun, und den nahen Endzweck, den man dabey vor Augen hat, gänzlich ausschließt.

Siebenter Gesichtspunct.

„Die Tugend macht den Menschen nicht glückselig; sie hat die Glückseligkeit nicht zu ihrem Endzwecke: Aber sie macht den Menschen würdig glückselig zu seyn. Diese Würdigkeit, mit dem wirklichen Genusse der Glückseligkeit verbunden, macht das höchste Gut des Menschen aus. Die Vereinigung beyder kann Niemand als Gott, durch willkürliche Veranstaltungen, stiften."

Indem Kant so dachte und so schrieb, scheint mir bey ihm die Natur über das System gesiegt zu haben: und der Philosoph war nur geschickt genug, nach erlittener Niederlage, einen Frieden auf gute Bedingungen zu schließen. Er sahe bey allen andern Menschen, er empfand bey sich selbst, daß das Verlangen nach Glückseligkeit so tief und ursprünglich in der menschlichen Natur liegt, als irgend ein Princip der Vernunft; daß, wenn man den Menschen ermahnt, an seiner Glückseligkeit zu arbeiten, oder auch nur für sein Glück zu sorgen, er zwar

zuwei-

zuweilen auf seine Aufforderung nicht achtet, aber doch nichts dagegen, auch nur bey sich selbst, einwendet; daß er nie die Frage aufwirft: — „aber warum soll ich glückselig seyn?“ — daß er hingegen bey jedem andern, noch so fest stehenden, Principe des Handelns, bey jeder andern, ihm selbst noch so heiligen und von ihm verehrten Autorität, immer noch geneigt bleibt, zu fragen — aber warum soll ich dem Gesetze gehorchen? warum soll ich dem Vernunft-Principe gemäß handeln? — und daß, wenn man ihn mit der Vorstellung zurückweiset, „daß er außerdem seine angebohrne Würde verleugne und sich selbst zur Thierheit erniedrige,“ — er zwar dadurch zum Stillschweigen gebracht wird; aber doch insgemein zu sich selbst sagt, daß ihm an Würde nur in so fern gelegen sey, als sie beytrage, seinen Zustand zu verbessern, oder ihn glückseliger zu machen. Um nun dieser allgemeinen Denkungsart der Menschen und seiner eignen Empfindung ein Genüge zu thun, suchte er zwischen Tugend und Glückseligkeit, die er soweit von einander getrennt hatte, zuletzt wieder eine Vereinigung zu stiften.

Er beharrt zwar also dabey, dem Tugendhaften alle Rücksicht auf Glückseligkeit, als Endzweck, zu untersagen: aber er erlaubt ihm, in der Entfernung auf sie, als einen gewissen Erfolg, hinauszusehen. Er gehet noch weiter: er stellt die Glück-

seligkeit nicht bloß als eine Sache vor, die der Tugendhafte zu erwarten hat, sondern als eine, die er ein Recht hat zu erwarten, und knüpft auf diese Weise auch ein moralisches Band zwischen Tugend und Glückseligkeit. Ja er gründet hier sogar den Erfolg auf das Recht, und die Gewißheit, daß der Tugendhafte einst glückselig seyn werde, auf die Würdigkeit desselben, es zu seyn. — Es ist schwerer einzusehen, wie Kant diese Ansprüche desselben oder seine Würdigkeit beweist: aber es ist leichter, den Schlüssen zu folgen, durch welche er aus der Würdigkeit die Sicherheit der Erwartung herleitet.

Zwar liegt, nach seinem Systeme, in der Tugend selbst nicht die Glückseligkeit, und sie kann auch aus derselben allein zu keiner Zeit entstehen. Zwar bringen die Naturursachen, so wie wir sie aus Erfahrung kennen, die Glückseligkeit des Tugendhaften, in diesem Leben niemahls hervor. Aber die moralischen Principien sind so unumstößlich, und das, was nach dem Vernunftgesetze geschehen soll, ist so gewiß, dereinst geschehen zu müssen: daß wir hinlänglichen Grund haben, bloß deßwegen die Unsterblichkeit der Seele, ein zukünftiges Leben, und das Daseyn eines allmächtigen Gottes, Weltschöpfers und Belohners zu glauben, damit der Tugendhafte, in jenem künftigen Leben, und durch die Veranstaltung dieses Gottes, die Glückseligkeit erhalten könne, deren er würdig ist.

Da Principien und Gesetze, doch nur Sätze sind, und aus Begriffen bestehen, die eigentlich zur Erkenntniß gehören, und an und für sich nicht im Stande sind, das Begehrungsvermögen zu afficiren, oder den Menschen in Thätigkeit zu setzen: so sonderte Kant, durch diejenige Feinheit der Unterscheidungen, und der geschickten Wahl eigenthümlicher Wörter um sie auszudrücken, die sein Lehrgebäude auszeichnet, den Willen von den Begierden ab, — faßte unter dem letztern Worte alles Streben unserer Kräfte, welches durch Antriebe entsteht, zusammen: und definirte den Willen als das Vermögen des Menschen, bloß durch Vernunft-Principien in Thätigkeit gesetzt zu werden. Da er in dem Reiche der Sittlichkeit die Erfahrung, weder als Beweis noch als Widerlegung zuläßt: so kann, in seinem Systeme, auch jener Unterschied allerdings nicht widerlegt werden. Aber diejenigen Philosophen, welche die Erfahrung allenthalben zu Rathe ziehen, werden leugnen, daß es einen Willen in dieser Bedeutung, — daß es ein solches Vekmögen im Menschen gebe. Sie werden fortfahren zu glauben, daß das höhere sowohl, als das niedrigere Begehrungsvermögen, außer den Principien, welche nur Regeln enthalten, auch noch Triebfedern bedürfe, und daß das Wort Gut, in allen Sprachen, dasjenige sey, welches den Inbegriff aller Triebfedern bedeutet, aber von den Philosophen zur Bezeichnung derjenigen Triebfedern, welche den ver-

nunftmäßigen Willen in Bewegung setzen, gebraucht worden sey.

Kant, von der Allgemeinheit dieser Meinungen, oder selbst von diesen Gründen der Philosophen, außer den Zeiten der Spekulation, gerühret, gestattete ihnen, vielleicht ohne es selbst zu wissen, auch auf seine Spekulationen Einfluß. Er zeigte also seinem reinen Willen, in der Ferne, einen anziehendern Gegenstand, als bloße Principien seyn können. Er machte zwar die Autorität des Gesetzes, zur einzigen Triebfeder sittlicher Handlungen: aber er kam doch der Autorität des Gesetzes, durch Hoffnungen, bey den gehorsamen Unterthanen desselben, und selbst durch Ansprüche, die er ihnen ertheilte, zu Hülfe. Der Tugendhafte sollte nach ihm zwar nie um der Glückseligkeit willen tugendhaft handeln: aber er sollte sie hoffen, und, bey der Voraussetzung eines gerechten und allmächtigen Regierers der Welt, sogar als sein Recht verlangen dürfen.

Eben diese Theilnahme an den allgemeinen Empfindungen und Meinungen der Menschen machte, daß Kant sich nicht getraute, die Befolgung des Vernunftgesetzes allein das höchste Gut zu nennen, sondern auch die Glückseligkeit zu einem Bestandtheile desselben machte. Er wurde dadurch der erste Philosoph, welcher den höchsten Endzweck von dem höchsten Gute des Menschen trennte, jenen in die bloße Ausübung der Pflicht, dieses in die durch Glückseligkeit belohnte Pflicht setzte.

Je mehr er sich von den Philosophen entfernte, desto mehr näherte er sich den Theologen: und je weniger Einfluß er seinen vormahls erlernten wissenschaftlichen Begriffen bey sich einräumen wollte, desto mehr Einfluß gestand er den religiösen Begriffen zu, die ihm in dem ersten Unterrichte seiner Jugend waren beygebracht worden. Es ist, z. B. nichts den Philosophen alter und neuer Zeit schwerer geworden, als sich eine Erschafung der Welt aus nichts zu denken, oder Beweise für dieselbe zu finden. — In der christlichen Religionslehre macht sie den Anfang, und in der That den Grundstein des ganzen Gebäudes aus. Kant nimmt sie, als eine Vernunft-Wahrheit in seine Philosophie auf; aber als eine Wahrheit der praktischen Vernunft: — und dieß, eben jener von Gott zu stiftenden Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit wegen, welche, wie er glaubt, nur ein solcher Gott stiften kann, der über Form und Materie der Welt zu gebiethen, und also die Welt aus nichts erschafen hat.

Alle übrigen Philosophen haben sich vor nichts mehr gefürchtet, als der Tugend willkürliche Belohnungen, wären sie auch von Gott selbst ausgetheilt, zu geben. Die Einen haben deßwegen die Tugend selbst zur Glückseligkeit gemacht, oder den Zustand des Tugendhaften für den glückseligen erklärt: die Andern haben die Glückseligkeit als eine natürliche Folge und eine Wirkung der Tugend

angesehen. — Die christliche Religion hingegen, oder vielmehr die theologische Moral, kennt beynahe keine andern Belohnungen der Tugend, oder keine andern Bewegungsgründe zur Ausübung derselben, als die Seligkeit, welche Gott den Frommen in einem andern Leben bereitet hat. — Kant schließt sich auch hier an die Theologen an, und indem er dem Tugendhaften abspricht, durch die Tugend selbst glückselig zu werden, läßt er ihm nur die Hoffnung, die Glückseligkeit durch Veranstaltungen Gottes und durch willkürliche Veränderungen, die dieser dereinst in der Welt und in des Menschen Lage machen wird, zu erhalten.

Dieß ist der Punct, von welchem Kant ausging, um auf sein philosophisch-theologisches Lehrgebäude zu kommen, welches er in der Schrift, die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, darlegte: — einer Schrift, in welcher Kant fast alle Glaubensartikel der Orthodoxie, auf eine sehr scharfsinnige, aber selten befriedigende Weise, mit seinem Systeme, zu verbinden sucht; die in den Nebensachen äußerst lehrreich ist, aber in der Hauptsache den Lesern mehr Beschäftigung des Verstandes für den Augenblick, als Unterricht für die Zukunft verschafft.

Aber ist dann jenes feine Gewebe, welches ich, in diesem Gesichtspuncte auseinandergesetzt habe, und durch welches die Glückseligkeit an die Moral geknüpft werden soll, ohne daß es

doch in dieſelbe eindringe und ſie verunreinige, auch in dem Kantiſchen Syſteme ſelbſt, haltbar? Mich dünkt, nicht; ſelbſt jetzt nicht, da der Scharfſinn, mit welchem es angelegt iſt, einen lebhaften Eindruck auf mich macht.

Zuerſt, wenn die Sittlichkeit und die Tugend im Menſchen ohne alle Rückſicht auf Glückſeligkeit, völlig zu Stande gebracht worden iſt: was iſt es nöthig, hintendrein dieſe aufzuſuchen, und ſie ihnen als einen Schmuck, den ſie nicht verlangen, oder als ein ihre Triebfedern verſtärkendes Gewicht, welches ſie verſchmähn, anzuhängen? Nachdem der Philoſoph bewieſen hat, daß es keine natürliche Beziehung der Tugend auf Glückſeligkeit gebe: was kann ihn bewegen, ſelbſt eine willkürliche Verbindung unter ihnen zu ſtiften, als eben jenes Gefühl, daß dieſe Verbindung unentbehrlich, und daß es nicht anders möglich ſey, irgend jemanden zu etwas zu bewegen, als wenn man ihm zeigt, daß es gut für ihn ſey, d. h. daß es ihn glückſeliger machen werde. Iſt es aber nicht der Strenge des Syſtemes zuwider, daß ſich die Wirkungen eines Gefühls unter die Schlußſätze von Beweiſen a priori miſchen? Oder widerlegt nicht vielmehr dieſes Gefühl, mit deſſen Ausſprüchen der Philoſoph ſein Moralſyſtem vollendet, die Principien, mit welchen er es anfing, und welche zuletzt nicht auszureichen ſchienen?

Es iſt, zweytens, nicht vollkommen deutlich, was unter der Würdigkeit des Tugendhaften, glück-

selig zu seyn, zu verstehen sey. — Ich verstehe, was es heißt, wenn man mir sagt, daß ein Mensch eines Amtes, oder eines höhern Postens im Staate würdig sey. Das will nähmlich zweyerley sagen; entweder, daß der Mann zu dem höheren Amte fähig und demselben gewachsen sey; oder daß die Verleihung dieses Postens an ihn, eine schickliche Belohnung für diejenigen Verdienste sey, welche er sich durch die Verwaltung der bisher begleiteten Aemter erworben hat. — Wenn ich diese Begriffe auf die Tugend anwende: so finde ich, daß die zweyte Bedeutung des Wortes, würdig, nach dem Kantischen Systeme, bey derselben gar nicht Statt findet. Die Glückseligkeit ist keine schickliche Belohnung für die Tugend: für sie ist gar keine Belohnung schicklich; sie bedarf derselben nicht, und jeder Gedanke an eine solche verunreiniget sie. Es bleibt also nur noch der erste Begriff übrig: daß der Tugendhafte allein der Glückseligkeit fähig sey. — Aber wodurch ist dieses im Kantischen Systeme bewiesen? Warum sollte der gegen seine Pflicht Gleichgiltige, oder selbst der Lasterhafte nicht eben sowohl fähig seyn, sich wohl zu befinden, oder eines ihm erwünschten und ihn völlig befriedigenden Zustandes, — worin eigentlich die Glückseligkeit besteht, — zu genießen? Nur dann würde dieses zu leugnen seyn, wenn der Zustand einer tugendhaften Seele selbst einen Bestandtheil von dem Wohlseyn des Menschen ausmachte, wie nach den Pla-

tanischen Grundsätzen; oder wenn sie, als Ursache, zur Hervorbringung der Glückseligkeit als Wirkung, unentbehrlich wäre, wie alle sogenannten Eudämonisten*) behaupten. Aber, nach Kant, welcher beydes verwirft, kann zwischen dem sittlichen oder unsittlichen Menschen, in Absicht der Fähigkeit zur Glückseligkeit, kein Unterschied Statt finden. Ja, warum sollte der Lasterhafte ihrer in diesem Sinne nicht noch würdiger seyn können: da er alles darauf anlegt, dasjenige, was er für Glückseligkeit hält, zu erlangen, und da er vielleicht mit mehr Klugheit dabey verfährt, und mehr Hülfsmittel dazu in den Händen hat, als der Tugendhafte?

Und worin besteht dann die Glückseligkeit, welche Gott den Tugendhaften in einem zukünftigen Leben bereitet hat, und mit welcher er sie belohnt, ob sie gleich dieselbe weder verlangen, noch nach ihr trachten? Besteht sie in der Gelegenheit, welche er ihnen verschafft, an intellektueller und moralischer Vollkommenheit ohne Aufhören zu wachsen, — in den günstigen Umständen, welche er veranstaltet, um zu machen, daß sie, ohne von Schmerz und Krankheit gestört, durch den Widerstand anderer Menschen abgeschreckt, und durch den schlechten Erfolg ermüdet zu werden, in der Ausübung

*) So nennen die Kantianer diejenigen Philosophen, welche die Glückseligkeit als Zweck des Menschen, und als Princip der Tugend ansehen.

sittlich guter Handlungen unaufhörlich fortschreiten können? Aber alsdann liegt ja in der Ausübung der Tugend, der vornehmste Bestandtheil der künftigen Seligkeit. Warum sollte sie dann den Menschen nicht auch in diesem Leben glückselig machen können? Die Antwort ist: weil der Mensch einen Körper hat, welcher ihn drückt; weil er sich in einer äußern Lage befindet, welche durch das sittliche Verhalten nicht abgeändert werden kann, und welche seine Thätigkeit oft hindert, oft ihn zu einem bloß leidenden Geschöpfe machet. — Aber so thut die Tugend, was sie kann: sie macht den Menschen zu dem Glückseligsten unter allen, welche mit einem gleichen Körper und unter gleichen Umständen lebten, — und dieß war es nur, was billige Philosophen sagten, wenn sie die Tugend für die Quelle der Glückseligkeit ausgaben.

Wofern aber von den willkürlichen Belohnungen der Tugend in der zukünftigen Welt, die freyere und ungehindertere Ausübung der Tugend ausgeschlossen wird; was bleibt alsdann für die Glückseligkeit der andern Welt übrig, als eben der Genuß des Angenehmen und Schönen, die Befriedigung der Wißbegierde, und alle die Vergnügungen, welche Kant für sinnlich erklärt, und welche selbst andere Philosophen der Würde der Tugend nicht angemessen zu seyn geglaubt haben.

Achter und letzter Gesichtspunct.

„Das Recht *) ist von der Pflicht gänzlich abgesondert: und das Naturrecht gehört eigentlich gar nicht zur Wissenschaft der Moral."

Daß Kant diese Trennung behauptet, ist zwar durch seine neuesten Schriften, in welchen er die Rechtslehre und die Ethik abhandelt, recht deutlich geworden: aber den Grund dazu hat er schon in der Darstellung seiner ersten Principien gelegt; und seine Schüler sind hierin von den gemeinen Begriffen noch weiter, als er, abgegangen.

Das Recht bezieht sich bloß auf die äußeren Verhältnisse des Menschen, und auf seine Lage unter andern Menschen. Die Pflicht bezieht sich ganz auf ihn selbst, und auf die Übereinstimmung seiner Handlungen mit dem Vernunftgesetze. Es ist nicht die Pflicht, — es sind nicht die Principien der Sittlichkeit, aus welchen sich das Zwangsrecht herleiten läßt. Es ist keine moralische Pflicht des Menschen, sein Recht zu behaupten.

Die Zwangsrechte sind nur dazu nöthig, damit Menschen in Gesellschaft mit einander leben, —

*) Daß hier von dem Zwangsrechte die Rede sey, welches in den Wissenschaften des Naturrechts, des bürgerlichen, — des Staats-Rechts u. s. w. abgehandelt wird, geht aus dem zunächst Folgenden augenscheinlich hervor.

oder vielmehr, damit sie als freye Wesen neben einander existiren können. Das erste Princip der Rechte, und der Endzweck, wohin sie abzielen, ist nicht, daß die Vereinigung unter den Menschen erhalten, oder die Wohlfart der Gesellschaft befördert werde: sondern nur, daß die Ausübung der Freyheit des Einen, die Freyheit des Andern nicht störe. Dieß Princip der Rechte hat daher noch ein weiteres Gebieth unter sich. Es bezieht sich nicht bloß auf die menschliche Gesellschaft: es bezieht sich auf alle vernünftigen Wesen. — Die Rechtslehre ist die Auflösung der Frage: — „wie können mehrere freye Wesen neben einander vorhanden seyn und ihre Freyheit ausüben, ohne daß eines das andere in dieser Ausübung störe? und wie viel muß jedes von seiner Freyheit aufopfern, damit die Freyheit des andern ungekränkt bleibe?"

Hieraus nun, — aus der bloßen Absicht, das Nebeneinandersеyn mehrerer freyen Wesen möglich zu machen, wird hergeleitet, daß ich mein Leben, meine Glieder und meine äußere Freyheit mit Gewalt gegen andere vertheidigen dürfe: es wird sogar daraus die Entstehung und das Recht des Eigenthums hergeleitet; aber letzteres freylich auf eine so künstliche Art, daß ich eben dadurch einen Verdacht bekomme, ob dieß wirklich der Grund eines so leicht zu begreifenden, und so

allgemein von allen Menschen anerkannten Rechts, als das Eigenthum ist, seyn könne *).

*) Die Möglichkeit, das Eigenthum einer Sache außer mir auf eine rechtmäßige Weise zu erwerben, beruht, — wofern ich Kanten in seiner Rechtslehre S. 63. u. f., wo er diese Materie abhandelt, richtig verstanden habe, auf einem dreyfachen Besitze: auf einem Besitze der bloßen reinen Vernunft; auf einem intelligibeln Besitze, oder einem Besitze des Verstandes; und endlich auf einem empirischen Besitze, oder einem solchen, durch welchen ich die Sache wirklich in meine Gewalt bekomme. — Der Vernunfts-Besitz ist nichts anders, als ein a priori gewisses Postulat, d. h. eine Voraussetzung der praktischen Vernunft: daß es möglich seyn müsse, das Eigenthum von Sachen außer uns rechtmäßig zu erwerben. Es würde nähmlich die Verletzung der Freyheit eines Menschen seyn, wenn er von unoccupirten Sachen keine durch seinen bloßen Willen mit sich verknüpfen könne; und doch verlangt ein noch höherer Grundsatz der praktischen Vernunft, daß die Freyheit keines der Menschen, die neben einander auf dem Erdboden existiren, verletzt werde. Diese Uibereinstimmung aller vernünftigen Wesen, daß ich durch meinem bloßen Willen ein noch nicht occupirtes Objekt mit mir verknüpfen dürfe, und so das Eigenthum desselben erhalten könne, macht den Vernunfts-Besitz aus. Hieraus nun entsteht der intelligible, oder der Verstands-Besitz, vermöge dessen ich nun wirklich eine Sache, durch den bloßen Willen, sie zu haben, mit mir verknüpfe ohne sie deßwegen in meine Gewalt zu bekommen. Hierdurch wird jenes Vernunft-Princip auf die Dinge in der Erscheinung angewandt, welches das eigentliche Geschäft des Verstandes ist. Endlich folgt der empirische Besitz, welcher nun, mit der Beystimmung aller vernünftigen und freyen Wesen, die Sache wirklich demjenigen in sei-

Aber nicht bloß dieser einzelne Punct, sondern die ganze Deduction des Zwangsrechts, und dessen

ne Gewalt gibt, der sie schon zuvor durch seinen bloßen Willen zu seinem Eigenthume gemacht hatte.

Ich gestehe es, daß diese Deduction des Eigenthumsrechts mich angenehm unterhält, weil sie meinen Scharfsinn übt, wenn ich sie verstehen will: daß aber folgende, sehr damit kontrastirende, leichtere Deduction mir mehr einleuchtet; vielleicht eben weil ich nicht dazu gemacht bin, bis zu den ersten Principien der Dinge durchzudringen.

„Die Menschen haben zur Erhaltung ihres Lebens Nahrungsmittel und andere Bedürfnisse nöthig, welche sie auf dem Erdboden im Pflanzen- und Thierreiche finden. Wären diese ihnen nützliche Dinge in so unerschöpflicher Menge vorhanden, daß jeder alles, was er braucht, aus dem Vorrathe der Natur nehmen könnte, und doch, wenn neue Bedürfnisse bey ihm entständen, immer wieder genug, um sie zu befriedigen, vorfände: so würde kein Mensch daran denken, sich ein Eigenthum zu wünschen, weil keiner den Andern in irgend einem Genusse stören würde; es müßte dann aus Eigensinn oder Bosheit geschehen. Da nun dieß aber nicht der Fall ist, sondern die Dinge, mit welchen sich der Mensch nähren, bekleiden, u. s. w. kann, in eingeschränkter Anzahl, und oft sehr sparsam, vorhanden sind: so ist ein Auskunftsmittel nöthig, wie mehrere neben einander lebende Menschen von den Früchten der Bäume, von bequemer Lagerstädte u. dergl. ihren Antheil bekommen könnten, ohne daß sie dabey täglich in Zank und Streit geriethen, woraus endlich Mord und Blutvergießen entstehe. Es fanden sich aber hierzu nur zwey Wege: daß jeder Mensch, mit der Einwilligung der übrigen, sich jedesmahl, wenn das Bedürfniß ihn anwandelte, das, was er brauchte. z. B. einen Apfel vom Baume, nahm und das Uibrige, ihm auch brauchbare, für andere Menschen, oder für sich auf einen andern Zeitpunct

Trennung von moraliſcher Pflicht, mit welcher es, ſeitdem man unter den Menſchen von Pflicht und Recht ſpricht, in den Meinungen der Menſchen und in den Syſtemen der Philoſophen verbunden geweſen iſt, biethet auch mir nicht genug ſtarke Beweiſe dar, um lange genährte Begriffe und Uiberzeugungen fahren zu laſſen.

Denn erſtlich ſcheint es mir ganz willkürlich, oder es ſcheint mir vielmehr allem Gebrauche des Wortes und der Sache Recht im bürgerlichen Leben und in Gerichtshöfen, und ſelbſt den Bedürfniſſen der menſchlichen Natur, zuwider, daß durch das Recht nur die Freyheit der neben einander wohnenden Menſchen, vor gegenſeitigen Angriffen

des Bedürfniſſes, ſtehen ließ, — welche Einrichtung dann die Gemeinſchaft der Güter heißt — oder daß Alle übereinkamen, die nützlichen Dinge ein für allemahl zu vertheilen, und jedem ſeine Portion als ein beſtändiges Eigenthum anzuweiſen. Bey der erſten Methode fand man, daß Zank und Krieg und Blutvergießen dadurch nicht verhindert wurde. Man wählte alſo die zweyte.

Dieſem zu Folge iſt die Einführung des Eigenthums die vernünftigſte Methode, wie viele Menſchen die von der Natur ihnen ſparſam dargereichten Güter, in Frieden mit einander genießen können: und das Eigenthum iſt eben deßwegen rechtmäßig, weil es vernünftig iſt. — Unter vernünftigen Menſchen würde es daher auch, ohne ausdrücklichen Vertrag, d. h. im Naturſtande, reſpektirt werden: unter unvernünftigen oder halb aufgeklärten Menſchen, iſt es nur durch den Zw der bürgerlichen Geſellſchaft ſicher.

geschützt werden soll, und nicht, auch ihr Leben, die unverstümmelte Erhaltung ihrer Glieder u. s. w. — Güter, die jedem eben so theuer und den Angriffen der Ungerechtigkeit eben so ausgesetzt sind. Was nöthigt die Philosophen, um nur die Principien der Wissenschaften immer abstrakter zu machen, anzunehmen, daß die Menschen, als sie Rechte unter sich einführten und Andern zugestanden, bloß das Problem der praktischen Vernunft auflösen wollten: — „Wie können freye Wesen nebeneinander als frey existiren?" und nicht eben sowohl das eben so gewiß von der praktischen Vernunft ihnen aufgegebene, und zu ihrem Leben, — besonders dem gesellschaftlichen Leben, noch nothwendigere Problem: — „Wie können Menschen neben einander und in Gemeinschaft mit einander leben, ohne sich wechselsweise aufzureiben, und sich das Leben oder alle Endzwecke des Lebens zu rauben?"

Zweytens, wenn gleich das äußere Recht von einem Menschen erfüllt werden kann, ohne daß er dadurch eine sittliche Pflicht erfülle, — eben weil er jenes Recht bloß aus Furcht vor dem Zwange respektirt hat; und obgleich der Richter zufrieden ist, wenn nur das, was den Gesetzen gemäß ist, geschieht, gesetzt auch, daß der seine Schuld Bezahlende dieß nicht aus sittlichen Bewegungsgründen thut: so bleibt doch stets eine doppelte Verbindung zwischen

Recht

Recht und Pflicht. Erstens muß dem Rechte, welches der Eine besitzt, eine Pflicht in dem Andern, gegen welchen er dieses Recht hat, entsprechen. Wenn ich den Mörder mit Gewalt von mir abhalten darf, so muß es doch wohl eine Pflicht anderer Menschen seyn, mich nicht zu ermorden. Nähme ein Philosoph beydes zugleich, jenes Recht und Abwesenheit dieser Pflicht an; so entsage ich seiner Philosophie, so künstlich er diese aus einander gerissenen Gegenstände, in der Folge seines Systems, wieder vereinigen mag.

Zweytens: Die Gewissenspflicht und die Zwangspflicht, scheinen mir noch bis jetzt nur verschiedene Grade, einer und derselben sittlichen Forderung zu seyn. Ich bin verbunden, einem Freunde zu dienen, ich bin mehr verbunden, einem die äußerste Noth leidenden Menschen beyzuspringen, ich bin in einem noch höheren Grade verbunden, ihm nicht selbst zu schaden, und im höchsten Grade, ihm nicht das Schätzbarste seiner Güter, das Leben, zu nehmen. Die Anerkennung der Rechtmäßigkeit des Zwanges von Seiten des Andern gegen mich, hängt gewiß genau mit der Uiberzeugung von der Größe meiner Verpflichtung und von der Strafwürdigkeit, welche ich mir durch Uibertretung derselben zuziehe, zusammen.

Kurze Uiberſicht und Darſtellung des ganzen Kantiſchen Moralſyſtems.

Der denkende Leſer würde ſich ohne Zweifel aus dieſen Geſichtspuncten eine Uiberſicht des ganzen Syſtems, auch ohne meinen Beyſtand, ſammeln: und ich bin ohne dieß, durch das Anziehende des Gegenſtandes verführt, oder durch die Schwierigkeit, ihn deutlich zu machen, genöthiget, ſchon weit ausführlicher in dieſer Auseinanderſetzung geweſen, als mein erſter Vorſatz war. Ich hoffe indeß, daß ich jetzt dem mit den Hauptbegriffen des Kantiſchen Moralſyſtems ſchon bekannten Leſer, dasjenige mit wenigen Worten werde ſagen können, wozu viele gehörten, um einen Fremdling in daſſelbe einzuführen.

„Der Menſch erhält von ihm ganz unbekannten, und immer unbekannt bleibenden, Dingen an ſich, den Stoff, — und von ſeiner eignen Natur und deren Selbſtthätigkeit die Form ſeiner Erkenntniß. Die Sinne lehren in Raum und Zeit kennen, und machen, daß er ſich Objekte als außer ſich und außer einander, an einem gewiſſen Orte und zu einer gewiſſen Zeit, vorſtellt, woraus Wahrnehmungen, oder, nach dem Kantiſchen Sprachgebrauche, Anſchauungen entſtehn. Der Verſtand lehrt ihn kennen, was Da-

seyn, Möglichkeit, Größe, Realität, — und was endlich Ursache und Wirkung heiße; und macht, durch die Anwendung dieser Begriffe auf die Anschauungen, ihm eine Erfahrungskenntniß möglich. Die Vernunft will endlich, aus der Vereinigung dieser Erfahrungen, ein ganzes und vollständiges System machen; wobey sie aber nur in dem Menschen unaufhörlich die Bemühung aufregt, ohne ihn jemahls zum Ziele zu bringen.

Der Mensch ist aber nicht nur ein erkennendes, sondern auch ein thätiges Wesen. Und Triebfedern dieser Thätigkeit, in Absicht sinnlicher Objekte, entstehen mit der Erkenntniß zu gleicher Zeit und aus eben den Quellen. Indem nähmlich die Sinne von den äußern Dingen, oder von den Veränderungen in uns selbst afficirt werden, nehmen wir nicht bloß etwas wahr, sondern empfinden auch Lust und Unlust. Der Gegenstand der ersten Empfindung heißt das Angenehme, und wirkt durch Reiz. Das sinnlich Angenehme modificirt sich auf vielfache Weise, und bekommt alsdann andere Nahmen, als z. B. die des Schönen und Nützlichen. Der Verstand nähmlich, so wie er seine Kategorien auf die Anschauungen anwendet, um Erfahrungen daraus zu machen, wendet auch seine Selbstthätigkeit überhaupt auf die Empfindungen an, und veredelt sie gleichsam dadurch. Aus allem diesen entstehen Begierden, und aus den Begierde

Zwecke; aber eingeschränkte und untergeordnete Zwecke, die bloß in sinnlichen Gegenständen liegen. Der Verstand lehrt ihn zur Erreichung dieser Zwecke die Mittel. Daraus entsteht bey ihm die Weltklugheit, welche gleichsam die sinnliche Tugend ist.

In Absicht der Erkenntniß ist mit der Anwendung des Verstandes auf die Sinnlichkeit der Kreis geschlossen: und sie bleibt auf Erscheinungen, d. h. auf sinnliche Gegenstände, eingeschränkt. In Absicht der Thätigkeit erhebt sich der Mensch höher, und steigt bis zu den übersinnlichen und außerweltlichen Dingen empor. Dieser Uibergang geschiehet durch die sittliche Freyheit: von welcher sich der Mensch bis zu der Höhe des Vernunftgesetzes emporschwingt.

Schon die theoretische Vernunft, indem sie die ersten Glieder der Ideen-Reihen suchte, fand: daß es freye Wesen geben müsse, d. h. Urquellen der Veränderungen, — solche, welche die Reihen der Ursachen und Wirkungen von vorn terminiren; und deren Handlung, durch welche sie die erste Veränderung hervorbringen, nicht wieder durch eine vorhergehende Veränderung in einem andern Dinge außer ihnen, veranlasset worden wäre.

Aber wo wäre ein solches Wesen zu finden? Der Mensch, so wie wir ihn durch Sinnen und Verstand kennen, konnte es nicht seyn: denn als

solcher ist er ein Glied der sinnlichen Natur, und der Nothwendigkeit einer, von ihm immer höher steigenden, Kette der Ursachen untermorfen. — Hier kommt nun die praktische Vernunft der theoretischen zu Hülfe. Sie ist es, welche dem Menschen sagt, was er thun soll, und wozu er sie, innerhalb seines Wirkungskreises, machen soll. Der Mensch, der dieses Geboth, dieses Sollen als unumstößig wahr und verpflichtend für sich anerkennt, und doch in der Erfahrung, insofern er zur sinnlichen Welt gehört, nicht so ist nicht so seyn kann, wie das Gesetz von ihm fordert, ahndet zuerst, und ist zuletzt durch eine eigene Art von Gewißheit, welche der Vernunftglaube heißt, überzeugt, daß er, außer dem sinnlichen Charakter, welchen er durch den mit den Sinnen vereinigten Verstand erkennt, noch einen höheren habe, von welchem ihn beyde nichts haben wissen lassen; daß er, außer der sichtbaren Welt, in welcher er lebt, Lust und Schmerz empfindet, und durch Begierden zu Handlungen, die dem Naturzwange unterworfen sind, getrieben wird, noch Glied einer unsichtbaren Welt sey, in welcher er frey ist, und als erster Urheber seiner Handlungen, eine Verpflichtung, mit welcher zugleich immer eine Zurechnung, eine Verantwortung, eine im Falle der Uibertretung entstehende Strafwürdigkeit verbunden ist, übernehmen kann. Das Vermögen des Menschen, sich ohne sinnliche Triebfe-

dern, bloß durch den Einfluß eines Vernunft-Princips, zu Handlungen zu bestimmen, heißt der Wille. Er ist rein, wenn das Princip allein auf ihn Einfluß gehabt hat. Er ist unrein, wenn Begierden sich mit ihm vermischen und er, anstatt bloß rückwärts auf das Gesetz, welches ihm gebietet, zu sehen, auch vorwärts auf die Zwecke des Angenehmen, oder Nützlichen sieht, welche er zu erhalten hofft.

Eine Maxime ist die Regel, nach welcher ich eine einzelne Handlung wirklich thue: das Gesetz ist die Regel, nach welcher ich alle ähnlichen Handlungen, unter gleichen Umständen, thun soll; — oder vielmehr, nach welcher alle vernünftigen Wesen, in gleicher Lage, handeln sollen. Wenn ich bloß nach Maximen handle: so handle ich als ein sinnliches und dem Naturzwange unterworfenes Wesen; denn diese Maximen werden mir alsdann von meiner Sinnlichkeit gegeben, und von den, auf diese wirkenden, äußeren Gegenständen gleichsam aufgezwungen. Ich handle alsdann auch nicht sittlich: weil Sittlichkeit ohne Freyheit nicht bestehen kann. — Wenn ich mich nach Gesetzen bestimme: so handle ich als ein übersinnliches, rein vernünftiges und zugleich freyes Wesen. Es kommt also auch nur alsdann meinen Handlungen sittliche Güte zu. Das Geschäft des Willens ist, die Maximen des Menschen mit den Gesetzen zu vereinigen d. h. zu machen, daß er in einzelnen

Fällen so handle, wie alle vernünftigen Wesen, zu allen Zeiten, in gleichem Falle handeln sollen.

Da das Sittengesetz ein Vernunft-Princip a priori seyn muß; und die Sittlichkeit nur in einem Lande der Freyheit, also in der übersinnlichen Welt, Statt findet, in welcher es keine Erfahrungen für den Menschen zu machen gibt: so kann auch das Gesetz seine Regeln nicht aus der Erfahrung, d. h. aus der Erkenntniß der Dinge in dieser Sinnenwelt und deren Verhältnissen, — sondern es muß dieselben bloß aus dem Wesen der Vernunft hernehmen. Eben so wenig kann es seine Triebfedern von Gegenständen der Erfahrung entlehnen: sondern es muß sich lediglich auf sein eignes gebiethendes Ansehn stützen. Nun ist die Glückseligkeit ein Gegenstand der Erfahrung: denn nur durch die Erfahrung lernt der Mensch kennen, was ihm angenehm, oder unangenehm sey; nur durch sie wird ihm bekannt, was ihm längere, oder kürzere Freuden gewähre, und wie er endlich am geschicktesten sein ganzes Leben mit angenehmen Empfindungen, ohne eingemischten Schmerz, zubringen könne: — welches letztere eben den Begriff der Glückseligkeit ausmacht. Diese kann also nicht der Endzweck des Menschen; bey Befolgung der sittlichen Vorschriften, — sie kann nicht die Triebfeder zum Gehorsam gegen das Gesetz seyn.

Eben dieß folgt, wenn man auf der andern Seite die Natur des Menschen betrachtet. Wenn er Vergnügen oder Schmerz empfindet: so wird er afficirt; er verhält sich dabey leidend und ist also von andern Gegegenständen außer ihm abhängig. Wenn er sittlich handelt: so ist er selbst thätig und frey; und nichts, als seine eigne Vernunft, hat auf ihn Einfluß. Wenn er durch Begierden nach irgend einem Zustande oder einem Gegenstande, — selbst wenn er durch das Verlangen nach Glückseligkeit, in Thätigkeit gesetzt wird: so liegt nicht in ihm die Urquelle dieser Handlungen: sondern Vorstellungen bestimmten ihn, welche in ihm durch andere Gegenstände, vermittelst ihrer Einwirkung auf die Sinne, hervorgebracht wurden; er kann also nicht darüber verantwortlich, — er kann also auch nicht dazu verpflichtet seyn. Wenn er aber sittlich gut handeln soll: so muß er erster Urheber seiner Handlungen, — und diese müssen ihm anzurechnen seyn. Und dieses kann nur alsdann geschehen, wenn sein Bewegungsgrund bloß in der Autorität der Vernunft, und in seinem Gehorsam gegen sie liegt. Denn da diese Vernunft ein Theil von ihm selbst ist; und da das Sitten-Princip derselben aus nichts andern geschlossen, sondern aus der Form der Vernunft selbst hergeleitet wird: so endigt sich alsdann wirklich in ihm die Reihe der Ursachen, woraus Veränderungen in der Welt entstehn, — welches das

eigentliche Wesen der Freyheit ist. Der Mensch kann demnach weder Vergnügen, noch Reichthum, weder Ehre noch Wissenschaft, noch überhaupt die gesammte Wohlfahrt seiner selbst und Anderer, — wären es auch ganze Länder und Staaten, — ja selbst nicht das, was man wahre Glückseligkeit nennt, sich zum letzten Endzwecke setzen, wenn er eine sittliche gute Handlung begeht: denn im ersten Falle handelt er nie völlig frey, sondern wird durch die Natur der Gegenstände und seine eigene gleichsam gezwungen; im letzteren Falle muß er hingegen den erhabenen Charakter einer vollkommenen Freyheit und Unabhängigkeit behaupten.

Da indeß das reine Vernunftprincip nur ein Satz, ein Compositum von Begriffen, — und als solcher nicht geschickt ist, ein Bewegungsgrund, auch selbst des Willens zu seyn: so muß, durch irgend eine Veränderung, aus jenem Satze ein Gefühl werden, welches dann, auf eine den sinnlichen Triebfedern ähnliche Art, zur Erweckung und Bestimmung der Thätigkeit wirken kann. Dieses geschieht in der That vermittelst des moralischen Gefühls, — eines Wortes, welches fast alle Menschen im Munde führen und nur Wenige verstehen. Es ist aber dasselbe die, in Achtung verwandelte, Anerkennung des Gesetzes. Sobald nähmlich der vernünftige Mensch von der Wahrheit des Sittengesetzes, als eines Satzes

überzeugt ist: so entsteht unmittelbar auf eine in der That einzige und nicht völlig erklärbare Weise daraus bey ihm eine doppelte Empfindung: einmahl eine Verehrung des Gesetzes, als seines Gebiethers, und zweytens eine Demüthigung und Niedergeschlagenheit seiner selbst, als eines zur strengsten Unterwürfigkeit unter das Gesetz verbundenen, und doch dasselbe nie ganz erfüllenden Wesens *). Diese zwiefache Empfindung, die liebende Verehrung eines Andern, mit Demüthigung unserer selbst verbunden, ist das, was man eigentlich Achtung nennet. Die Achtung des Gesetzes ist nicht Lust an demselben, als an etwas Angenehmen; denn man empfindet zugleich das Schwere und Mühevolle seiner Erfüllung. Sie ist nicht Wohlgefallen an gesetzmäßigen Handlungen, als an schönen: denn diese haben oft ein gemeines und wenig gefälliges Ansehen. Sie gibt dessen ungeachtet

*) Dieß würde völlig unerklärbar, ja sogar ungereimt seyn: wenn man nicht voraussetzte, daß hier schon vom ganzen Menschen, — dem rein vernünftigen mit dem sinnlichen, die Rede sey. Denn nur alsdann kann die Verehrung auf unsern vernünftigen Theil und dessen Gesetze gehen, die Demüthigung und Geringschätzung aber auf unsre sinnliche Natur und die Begierden, welche dem Gehorsam gegen das Gesetz widerstreben, und dadurch die Erfüllung desselben unmöglich machen. Ich werde also auch in der ganzen Folge meiner Darstellung auf gleiche Weise von diesem zwiefachen Menschen, dem vernünftigen und sinnlichen reden.

dem Menſchen ein Intereſſe an dem ſittlich Guten, welches er zuvor, bloß als zugeſtandne Wahrheit, mit Kälte betrachtete. Und dieſes Intereſſe iſt die ſittliche Triebfeder, welche unmittelbar bey jeder Handlung auf den Menſchen wirkt, und die Theorie in Ausübung verwandelt.

Jene Achtung gegen das Geſetz geht in eine Achtung des Menſchen gegen ſich ſelbſt über. Auch dieſe letztere Empfindung iſt zuſammengeſetzt. Der Menſch erkennt die Erhabenheit ſeiner vernünftigen Natur mit Freuden, und die Niedrigkeit ſeiner ſinnlichen mit Demüthigung. Aber eben dieſer Abſtand macht ihm jene Erhabenheit recht merklich. In ſich ſelbſt einen Geſetzgeber zu finden, der über Sinne, Begierden, alle Stärke der thieriſchen Triebe, und ſelbſt den feinern Reiz der Schönheit ſiegen, und durch trockne, ſtrenge, aber weiſe Gebothe dieſe kleine Welt, den Menſchen, regieren kann, — dieß iſt es, was dem Menſchen eine Erhabenheit gibt, welche, wenn wir ihn mit andern Weſen vergleichen, ſeine Würde heißt. Dieſe Würde liegt weder in den Talenten des Menſchen, noch in ſeinem guten Herzen, ſondern bloß in der Erfüllung ſeiner Pflicht um des Geſetzes willen. Der Gedanke dieſer Würde hat aber etwas ſo Anziehendes für den Menſchen, daß ſie weder ein neuer Bewegungsgrund wird, dem Geſetze Einfluß zu geben. In der That ſind auch gewöhnliche Menſchen im Stande, dem, was ſie ihre Würde nennen, ihr

Vergnügen, ihr Leben, und alles, was Glückseligkeit in demselben heißt, aufzuopfern.

Und nun, was ist Tugend, und wie entsteht sie? Es ist nicht gut, wie Plato und andere Philosophen des Alterthums gethan haben, die Tugend, als einen bleibenden Zustand zuerst zu setzen, und dann erst die Pflicht, die einzelne Handlung, aus ihr herzuleiten. Man erkennt in dieser Art der Darstellung nicht so deutlich die Unentbehrlichkeit der Freyheit der den Willen durch das bloße Gesetz bestimmenden Vernunft, und der Selbstherrschaft zur Sittlichkeit: und man wird durch sie verleitet, die Tugend als den natürlichen Charakter, und als einen erwünschten Zustand des Menschen, und die ausgeübten Pflichten bloß als schöne Handlungen anzusehen. — Nein, umgekehrt die Pflicht, die einzelne dem Gesetze gemäße, und aus Gehorsam gegen dasselbe, mit Aufopferung der Neigung, vollbrachte Handlung ist das Erste: und aus vielen solchen oft wiederhohlten Handlungen folgt erst der bleibende Zustand, — der tugendhafte Charakter.

In dem Begriffe der Pflicht aber liegt der eines Zwanges, eines strengen Gebothe und einer beschwerlichen Ausführung, einer nicht, aus Liebe zur Sache, sondern aus Gehorsam gegen einen Oberherrn vollbrachten Handlung. Woher dieses, wenn doch der Mensch sein eigner Gesetzgeber ist, und die Natur des Willens darin besteht, sich durch dieses Gesetz bestimmen zu lassen?

Die Ursache liegt in dem zwiefachen Menschen, welcher in jedem einzelnen Menschen vereiniget ist, dem vernünftigen und dem sinnlichen? sie liegt in dem doppelten Charakter, welchen der Mensch trägt, — einmahl als Erscheinung, d. h. als Mitglied dieser sichtbaren Welt, und zweytens als Ding an sich, d. h. als Mitglied der übersinnlichen Welt. Nach dem ersten dieser beyden Charaktere, ist er dem Naturzwange unterworfen, und also der Sittlichkeit unfähig: und nur nach dem zweyten ist er frey und sein eigner Gesetzgeber.

Wenn nun eine sittliche gute Handlung wirklich geschehen soll: so muß der sinnliche Mensch mit dem vernünftigen, der unfreye mit dem freyen, in Uibereinstimmung gebracht werden. Dieß kann ohne Streit nicht geschehen, welcher schon an sich immer beschwerlich ist. Aber noch schlimmer ist es, daß es immer der vernünftige Mensch ist, welcher siegen, — und der sinnliche, welcher überwunden und gedemüthiget werden muß; und doch mit der gegenwärtigen Lage des Menschen seine Sinnlichkeit näher verwandt. Die Triebfedern des Reitzenden, welche den Menschen vom Gehorsam gegen das Gesetz abziehen, wirken und bemächtigen sich seiner Aufmerksamkeit leichter, als die Bewegungsgründe, welche ihn dem Gesetze unterthänig machen. Das Materielle der moralischen Handlungen selbst, d. h. die Gegenstände, mit welchen sie zu thun haben, und die nächsten

Endzwecke, ſind alle ſinnlich, und verwickeln den Menſchen, mitten unter der Ausübung der Tugend, mit Gegenſtänden, welche zum Laſter verführen: und die Moralität der Handlung, welche ihr ihren Werth gibt, und dem Menſchen den Bewegungsgrund geben ſoll, liegt nur in der Form derſelben, d. h. in der Übereinſtimmung mit dem Geſetze, welche die Sinnlichkeit gar nicht afficirt, in der Einbildungskraft weniger lebhafte Vorſtellungen erregt, und ſelbſt den Verſtand mit nicht ſo mannigfaltigen Begriffen beſchäftigt, als die Verrichtungen und Endzwecke dieſes Lebens, welche jenes Materielle ausmachen.

Weit entfernt alſo, daß der Menſch bey der Ausübung der Tugend die ſüße Harmonie in ſeinem Innern empfinden ſollte, die Plato ſo ſehr rühmt, und worein er den Werth der Tugend ſetzt, — geſchiehet dieſe Ausübung durch einen beſtändigen Kampf des Willens mit den Begierden, und des Geſetzes mit den Neigungen, — einen Kampf, der in dieſem Leben nie aufhöret, weil der Menſch nicht aufhöret, ein halb ſinnliches Weſen zu ſeyn, und nur durch ſeine praktiſche Vernunft ſich bis in die überſinnliche Welt erhebt, indeß Sinnlichkeit, Verſtand und ſelbſt die theoretiſche Vernunft bloß mit den Gegenſtänden der Erfahrung beſchäftiget ſind, und ihn an dieſe Welt feſſeln.

Aber, empfindet er bloß das Bittere der Pflicht, und wird er gar nichts von etwas Angenehmen oder Schönen gewahr, welches in der zur Gewohnheit gewordenen Pflicht, d. h. in der Tugend, liegt? Nein, sagt Kant, ein solches Angenehme ist vorhanden, und es gibt ein Gefühl im Tugendhaften, welches ihn dasselbe schmecken lehrt. Aber durch eine Eigenthümlichkeit, die einzige ihrer Art ist, entwickelt sich bey vernünftigen Wesen das Gefühl zuletzt, entwickelt sich aus einem Princip, und durch eine Reihe von Thätigkeiten, welche nach dem Princip, und allein nach ihm, geschehen. Bey den sinnlichen Wesen ist das Gefühl das Erste: aus diesem entstehet die Thätigkeit und aus einer Reihe solcher Thätigkeiten abstrahirt endlich der Verstand einen allgemeinen Begriff, welchen er ein Princip nennt.

Anfangs ist die Ausübung der Tugend der Erlernung der Wissenschaften ähnlich. Nichts ist dem Kinde und dem Knaben unangenehmer, als der Anfang des Lernens: und nichts ist für den gelehrten Mann ergötzender, als die Erwerbung neuer Kenntnisse und die Entwickelung seiner eignen Gedanken. Der Geschmack an der Arbeit entsteht hier erst während der Arbeit selbst: und das Vergnügen, welches wir am Ende empfinden, geht mehr auf die Beschäftigung, als auf den Gegenstand. So freut sich der Geometer mehr über die Demonstration, als über den bewiesenen Lehrsatz.

— Auf gleiche Weise ist für den unsittlichen, d. h. für den ganz sinnlichen Menschen, die Erfüllung der Pflicht Anfangs nur peinliche Aufopferung oder mühevolle Arbeit. Aber schon die bloße überwundene Schwierigkeit hat ihre Annehmlichkeit. Wenn das Anfangs Schwere nach und nach leicht wird: so ist die Empfindung noch angenehmer. Und da, bey einer pflichtmäßigen Aufführung, Ordnung, Regelmäßigkeit und Consequenz ist, — Eigenschaften, welche auch dem sinnlich-verständigen Menschen gefallen, und selbst den Wissenschaften ihren Reiz geben: so ist es nicht unbegreiflich, wie der Mensch, in einem tugendhaften Leben, nach und nach an der Tugend Geschmack gewinnen könne.

Aber dieß ist noch nicht das moralische Gefühl, von welchem Kant redet, welches durch das Princip, das Vernunftgesetz, hervorgebracht werden, und durch welches sich das Princip in eine Triebfeder verwandeln soll. Dieses entsteht aus dem Unangenehmen und der Schwierigkeit der Pflicht selbst, verbunden mit der Erhabenheit: welche der Mensch dadurch zeigt, daß er, ohne einen andern Zwang, als den, welchen er sich selbst anthut, und ohne einen andern Bewegungsgrund, als den, vernünftig zu handeln, jenes Unangenehme zu übernehmen, und diese Schwierigkeiten zu überwinden im Stande ist.

Ohne

Ohnerachtet nähmlich das Vergnügen, und die Liebe zu einer Sache, bloß um des Vergnügens willen, welches wir an ihr haben, eigentlich ihren Sitz in der Sinnlichkeit haben: so hat doch auch die reine Vernunft etwas der Empfindung, und der aus Empfindung entstehenden Neigung Analogisches *).

Die ursprüngliche dieser Empfindungen ist die Achtung gegen das Sittengesetz. Es liegt in

*) Wir würden hier eine sehr angenehme und lichtvolle Aussicht der übersinnlichen Welt, und einen Gesichtspunct bekommen, aus welchem wir dieselbe mit der sinnlichen Welt vergleichen können: wenn wir nicht allzudeutlich sähen, daß es bloß die künstliche Composition des Systems wäre, welche uns diesen Anblick verschafft hat. —

Die reine Vernunft hat ihr Urprincip, das Gesetz; sie wendet dieses auf die sittlichen Handlungen und Gegenstände an, welche gleichsam die Erfahrung der praktischen Vernunft ausmachen; und sie endigt endlich mit einem Gefühle, welches aber erst zuletzt auf viele solcher Handlungen folgt. Bey dem sinnlich-verständigen Menschen finden wir alle diese drey Stücke; aber in umgekehrter Ordnung. Das Gefühl, verbunden mit Lust und Unlust, ist das erste; dann folgen darauf die Erfahrungen; aus deren Reihen endlich der Verstand, in Vereinigung mit der theoretischen Vernunft, Principien herleitet. Dürfen wir uns dann nicht also, nach diesem Beyspiele, die übersinnliche Welt als den Archetipus, und die sinnliche, als das nach ihr geformte Schattenbild vorstellen? Könnte nicht in jener manches in der Realität und als Ding an sich vorhanden seyn, was wir in dieser nur als Erscheinung zu erkennen im Stande sind?

der Natur des rein-vernünftigen Menschen, daß, sobald er die Autorität eines in ihm selbst wohnenden Gesetzgebers und seine Verbindlichkeit zum Gehorsam gegen ihn als wahr anerkannt hat, er noch, außer der Uiberzeugung davon, etwas anders, die Verehrung gegen das Gesetz, in sich gewahr wird. Verehrung ist etwas Angenehmes: denn es enthält die Idee von etwas Vortrefflichem in sich, das verehrt werden muß. Sie ist aber nicht reine Lust: denn sie ist immer damit verbunden, daß man den verehrten Gegenstand über sich setzt, — welches allemahl der Eigenliebe wehe thut. Bey der Achtung gegen das Gesetz aber ist mit der Selbsterniedrigung, welche in jeder Verehrung liegt, noch ein besonderes schmerzhaftes Gefühl von Demüthigung verbunden: indem der Mensch theils, mit der Erhabenheit seiner vernünftigen und sittlichen Natur die Niedrigkeit und Verderbtheit der, mit der Vernunft streitenden, Begierde gewahr wird, theils seine Unfähigkeit, bis zu der Einigkeit des Vernunftgesetzes mit seinen Empfindungen und Handlungen hinaufzusteigen, empfindet. Diese nun aus dem Wohlgefallen am Erhabenen, und der Unlust über seine eigne Niedrigkeit entstehende Empfindung ist das, was man, — oder vielmehr, was Kant, — Achtung nennt. Diese ist indeß dem Gefühle ähnlich, mehr anziehend und mit mehr bewegender Kraft versehn, als das reine Princip, wenn dieses bloß gedacht, nicht in Empfindung ver-

wandelt wird. Sie, ist es, was moralisches Gefühl heißt, oder heißen sollte: und in dieser neuen Gestalt wird das Princip fähig, eine Triebfeder zu werden.

Die Achtung gegen das Gesetz bringt natürlicher Weise bey dem Menschen die Achtung gegen sich selbst hervor: der erhaben genug ist, dieses Gesetz sich selbst zu geben, und stark genug, um dessen Ansehen, gegen alle Lockungen der Sinnlichkeit und gegen die Sophistereyen des Verstandes selbst, durchzusetzen. Diese Achtung gebührt jedem Menschen, weil jeder ein vernünftiges Wesen ist: und sie ist die Grundlage von der Würde der menschlichen Natur, einem neuen moralischen Begriffe, der aber von großer Bedeutung und von weit ausgebreiteten Folgen in dem Sittensysteme ist. Denn bloß diese Würde zu behaupten, kann sich der Mensch, ohne alle Rücksicht auf Glückseligkeit, als Endzweck vorsetzen, und um ihrer willen allein die schwersten Pflichten ausüben.

Indeß wird hierdurch der Widerspruch, oder, wie Kant es nennt, die Antinomie der praktischen Vernunft nicht gehoben; — der einzige, welcher bey dieser vorkommt, da die theoretische mehrere solcher Widersprüche erzeugt, und fast nur durch die Entdeckung und Auflösung derselben, ihre nützlichsten Belehrungen gibt.

Das Vernunftgesetz fordert nähmlich als eine unerläßliche Bedingung einer sittlich guten Hand-

lung, daß der Mensch dabey nicht seine eigne Glückseligkeit, — auch nicht in dem edelsten Sinne dieses Wortes, — sondern lediglich die Uibereinstimmung mit dem Gesetze zur Absicht habe. Eben diese Vernunft aber, welche die Glückseligkeit von den Endzwecken der Tugend ausschließt, stellt eben so unumstößlich den Grundsatz fest: daß der Gehorsam gegen das Gesetz, und die Glückseligkeit auf irgend eine Art verbunden seyn müssen, und der Tugendhafte dieselbe zu erwarten habe. Sie lehrt noch weiter: daß dieses Band zwischen Tugend und Glückseligkeit, nicht nur, dem Erfolge nach, vorhanden, sondern auch in der Natur der Sittlichkeit gegründet sey; daß der Tugendhafte nicht nur die Glückseligkeit zu erwarten, sondern auch ein Recht auf dieselbe habe.

Der sittlich gute Mensch ist der Glückseligkeit würdig; und es muß ein Gott und ein ewiges Leben seyn, damit er derselben theilhaftig werden könne: — dieß sind gleichsam die Schlußsteine des Kantischen Moralsystems, wodurch er zugleich sein Gebäude näher an die Systeme der übrigen Philosophen anschließt.

8.

Die Principien der Kantischen Moral, auf kurze und bestimmte Formeln gebracht.

Es gibt derselben hauptsächlich zwey, welche nur durch Abänderung des Ausdrucks, oder durch Anwendung auf das Besondere vervielfältiget werden. Ich bin auf dieselben schon in dem Laufe dieser Untersuchungen gestoßen, und ich bringe sie nur hier bey dem Leser in Erinnerung, theils, weil sie in der That die Haupt-Resultate der vorgetragenen Schlüsse enthalten; theils, weil ich noch etwas zu ihrer Erläuterung hinzufügen will. Kant nennt diese Grundsätze, kategorische Imperative, ein fremdes, auffallendes und doch, wie mich dünkt, unnöthiges Kunstwort. Es heißt nicht mehr, als ein unbedingtes Geboth: welches eben so viel ist, als ein oberstes Moralprincip.

Das erste dieser Gebothe ist: Handle so, daß die Maxime, wornach du handelst, ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen, welche sich in gleichem Falle befinden, seyn könne.

Das zweyte Geboth ist: Behandle alle Menschen als Wesen, welche die letzten Endzwecke ihrer Natur und ihres Schöpfers in sich selbst haben, und

erlaube dir nicht irgend einen bloß als Mittel zu Erreichung deiner Absichten anzusehen.

Kant setzt noch ein drittes solches unbedingtes Geboth hinzu, das er zugleich als verschieden von den vorigen Grundsätzen, und doch als unentbehrlich ansieht, um das Haupterforderniß der Sittlichkeit — die Absonderung von allem Interesse, — anzudeuten. Diese Formel ist: Der Wille eines jeden vernünftigen Wesens ist als ein allgemeines Gesetz anzusehen. Mich dünkt aber, dieser Satz sey in dem ersten der beyden obigen enthalten, und drücke ihn nur anders aus. Denn wenn vernünftige Wesen, in jedem einzelnen Falle, keiner andern Regel bey ihrer Handlung folgen, als welche fähig wäre, allen vernünftigen Wesen auf immer als Gesetz vorgeschrieben zu werden; so ist ja die Regel, welche sich jedes einzelne vernünftige Wesen unter den besondern Umständen vorschreibt, immer zugleich allgemeines Gesetz. Und da jene Regel den Willen des vernünftigen Wesens bestimmt; so folgt gleich, daß dieser Wille des einzelnen in einem besondern Falle als gesetzgeberischer Wille für alle Fälle zu betrachten sey.

Von jenen zwey Hauptgebothen demnach, oder, in Kantischer Sprache, von jenen Imperativen, ist der erste, zuvörderst deutlich. Die Sinnlichkeit ist nach Kant ganz allein auf die Gegenwart und den

sie afficirenden Gegenstand eingeschränkt. Die Vernunft, frey und weder an Zeit noch Raum, noch ein besondres Object gefesselt, hat den allgemeinen Uiberblick aller ähnlichen Dinge und Verhältnisse zu allen Zeiten. Die Regel, welche von ihr kommt, muß also auch auf alle Zeiten, Oerter, Umstände, Personen und Gegenstände passen. Dieß ist ihr eigenthümlicher Charakter. Eine Regel des Handelns aber für alle Fälle und alle Menschen ist ein allgemeines Gesetz. Also handelt der, welcher nach einer solchen Regel handelt, von der einen Seite sittlich, denn er gehorcht der Vernunft; und er handelt zugleich nach einem, für alle vernünftigen Wesen giltigen, Gesetze. Dieses letztere ist also ein gutes Merkmahl des Erstern.

Dieser Grundsatz ist zweytens, auch in der That von praktischem Einflusse. Oft kann er ein Licht seyn, das uns plötzlich erleuchtet; wenn wir, verblendet von dem Reitze der Sinnlichkeit, oder von großen Vortheilen zu Ungerechtigkeiten verleitet, uns selbst fragen: „Was würde aus der Welt werden, wenn Jedermann immer so handeln wollte, wie ich jetzt handle?" In vielen Fällen wird er dann sogleich einsehen, daß er Unrecht thue, und wird durch das lebhafte Gefühl davon vom Bösen zurückgehalten werden.

Die Vortrefflichkeit und den Nutzen des zweyten Gebothes, besonders bey der Ausübung der geselligen Pflichten, habe ich schon oben auseinan-

der gesetzt, und darf hier nichts hinzufügen. Die Formel bezieht sich aber nicht bloß auf die Pflichten gegen andre Menschen, sondern auf die Sittlichkeit überhaupt. Der Satz heißt dann: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in dir als in Andern, als einen Zweck ansehest. Dieß enthält, zuerst den Gedanken, welcher der Sittlichkeit zum Grunde liegt, daß für den Menschen selbst die Ausübung der Pflicht, der höchste, einzige Endzweck sey. Es enthält zugleich den Samen, woraus sich die Idee von der Würde des Menschen entwickelt. Denn was ist Erhabneres in der Natur, als um dessentwillen die Natur selbst da ist.

4.

Beurtheilung des Kantischen Systems.

Ich habe schon, in der Auseinandersetzung der Kantischen Grundsätze, mein Urtheil über dieselben oft geäußert oder durchschimmern lassen; und es war natürlich, wenn ich von der lichtvollen Deutlichkeit einer neuen eben entwickelten Idee gerührt war, oder die Uiberzeugungskraft von Beweisen, ungeachtet aller angewandten Mühe, ihnen Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen, nicht empfand, daß ich beyde Eindrücke sogleich hinzufügte. Der

Leser kann also unter diesem Artikel nichts als Wiederhohlungen erwarten, die ihm aber doch, wie ich glaube, nicht unnütz oder unangenehm seyn werden, wenn das Wiederhohlte vereiniget und geordnet ist, und es ihm auf diese Weise leichter wird, selbst als Richter über den Gegenstand und über dessen Beurtheilung zu entscheiden.

Ich werde meine gelegentlich schon geäußerten Ideen zusammenstellen. Ich werde zuerst das System selbst, — und sodann die Form beurtheilen, in welche es gleichsam zusammengedrängt ist:

Ich werde von dem Systeme, zuerst dessen Vorzüge, d. h. was ich darin für vorzüglich halte *), — und dann die Seiten, welche mir weniger genug gethan haben, anzeigen.

Ich rechne unter jene Vorzüge: 1) daß durch die Kantische Critik der praktischen Vernunft einige sehr lichtvolle, unstreitig wahre und durch nützliche Folgerungen brauchbare Ideen, entweder ganz neu in die Moral eingeführt, oder doch aus der Dunkelheit, in welcher sie zuvor lagen, hervorgezogen und in ein solches Licht gesetzt worden sind: daß sie aller Leser Augen auf sich ziehen und

*) Ich habe vielleicht nur zu oft, in der Darlegung des Kantischen Lehrgebäudes der Sitten, meine Ideen den Kantischen untergeschoben; noch viel leichter könnte es mir wiederfahren, meine Vorurtheile unter die Wahrheiten, in der Beurtheilung davon, zu mengen.

allen, wenn sie sie einmahl aufmerksam betrachtet haben, einleuchten.

2) Daß nicht nur unter den Begriffen des Moralsystemes selbst, — denn deren sind nur wenige, und auch diese scheinen mir nicht alle mit einander harmonisch zu seyn, — sondern noch mehr zwischen der Kantischen Moral und seiner Metaphisik, zwischen diesen und seiner Critik der Urtheilskraft, welche die Principien des Schönen und der, sonst unter uns Aesthetik genannten, Wissenschaft enthält, zwischen allen endlich, und den neuesten praktischen Anwendungen dieser Lehrsätze auf Tugend und Recht, ein solcher Zusammenhang, eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart, der Begriffe und der sie bezeichnenden Wörter, eine so stete Uibereinstimmung des Autors mit sich selbst herrscht, als kaum in irgend einen andern Systeme älterer und neuerer Zeit angetroffen werden wird; — ein Vorzug, der jedoch einen Leser, der Freund des Denkens ist, mehr ergötzt, unterhält und ihn dadurch für das System gewinnt, als ihn wirklich überzeugt.

3) Es enthält, so abstrakt auch seine Principien, und so wenig sie Empfindung zu erregen geschickt sind, einige herzerhebende und das Tugendgefühl des Menschen lebhaft rührende Theile; Darstellungen, welche jeden davon ergriffenen Leser auch zur Ersorschung der trocknern und dunkleren Theile ermuntern. Stellen dieser Art finde ich weit mehr

in den Urschriften Kants, als in den besser und in einem reinern Ausdrucke geschriebenen Werken seiner Schüler: wovon die meisten mich durch eine immerwährende Abgezogenheit der Begriffe ermüden, ohne je der Einbildungskraft oder dem Herzen etwas zu sagen, welches dem Geiste zu einem Erhohlungspuncte diente.

4) Es enthält nicht nur einzelne Sätze und Beweise, und noch mehr Widerlegungen, welche vollkommen gründlich sind: sondern es ist, in seiner Totalität, nach meinem Urtheile, nur eine neue, fremde, durch neue und große Ansichten bereicherte, und durch ein allzukünstliches Gewebe von Subtilitäten versteckte Darstellung eines wahren, aber gemeinen Systems. Die ächten Schüler Kants werden diesen Lobspruch für den ärgsten aller Vorwürfe ansehen, weil sie, auf die absolute Verwerflichkeit aller vorhergehenden Systeme der Moral, fast allein die Vortrefflichkeit und Würde der Kantischen gründen. Ich hingegen rechne es dem großen Denker zum Verdienste an, daß aus seinen Spekulationen die Fühlbarkeit seines Herzens hervorleuchtet, und daß er, bey aller Originalität seines Geistes, doch oft merken läßt, daß er auch, wie ein gemeiner Mensch, empfinde und sich ausdrücken könne: ja, daß er sich oft in den Augenblicken der Spekulation von seinen Gefühlen beschleichen läßt, und die Forderungen von

dieſen, ohne es ſelbſt zu ahnden, in die Schlußfolgen der erſteren einmiſcht.

Unter die Mängel, welche mir dem Kantiſchen Syſteme eigen zu ſeyn ſcheinen, gehören folgende:

1) Kant miſcht, wie mich dünkt, willkürliche und bloß des Syſtems wegen angenommene Begriffe unter Principien, welche a priori gewiß ſeyn ſollen; legt oft ſchon in die Definition, oder in den für das Definitum gewählten Nahmen, den Keim von dem Lehrſatze, welchen er daraus zu ſchließen gedenkt, und geht überhaupt in ſeinen Unterſuchungen auf ein zuvor ſchon beſtimmtes Ziel, und auf ſchon zuvor bey ihm ausgemachte Sätze los; anſtatt daß reine Spekulation a priori, unwiſſend gleichſam, wohin die Kette der Schlüße ſie führen wird, erſt am Ende die Uiberzeugung hevorbringen muß.

2) Aus allem, was Kant von der Achtung gegen das Geſetz, dem moraliſchen Gefühle und der Würde des Menſchen, geſagt hat, ſcheint es mir, bey gänzlicher Herabwürdigung und Beyſeitſetzung deſſen, was ſelbſt die ſtrengen Stoiker Glückſeligkeit nennen, dem Kantiſchen Vernunftgeſetze an Triebfedern zu fehlen, wodurch es den vernünftig denkenden Menſchen auch zum vernünftigen Handeln bewegen könnte.

3) Es enthält, bey allem Syſtematiſchen, doch eine Inconſequenz: indem es zuletzt die Glück-

seligkeit wieder zu Hülfe der Principien ruft, welche es so lange, bey Erklärung derselben, verworfen hatte; und dadurch, daß es dem tugendhaften Menschen eine Würdigkeit glückselig zu seyn zuschreibt, und eine gewisse Hoffnung es zu werden gibt, ein weniger natürliches Band zwischen den sittlichen Ideen und den Neigungen stiftet, als die so verachtete Glückseligkeitslehre.

4) Es scheint mir aber auch in diesem Systeme, für das Moralgesetz nicht nur an Triebfedern, sondern auch an Stoff des Inhalts zu gebrechen: indem, wenn dieser höchste Gesetzgeber im Menschen, unwissend in Absicht aller der Dinge, welche außer ihm sind, des Laufs der Welt, des Wohls und Wehes einzelner Menschen und ganzer Gesellschaften, kurz aller Gegenstände des menschlichen Handelns, alle seine Vorschriften bloß aus der Form, oder dem Wesen der Vernunft hernehmen soll; er entweder keine andere Pflicht als die, die Wahrheit zu reden, und der Wahrheit gemäß zu handeln, wie Wollaston, vorschreiben muß; oder bey der wirklichen Gesetzgebung unvermerkt die so schwer verbothne Erfahrung mit einschieben, und das Materielle der Handlungen zu Hülfe nehmen muß. Das Erste behauptete Kant nirgends ausdrücklich, und nimmt es wahrscheinlich nicht für seine Meinung an: das Andere scheint ihm selbst, bey der Bildung seines obersten Grundsatzes oder kategorischen Princips, wiederfahren zu seyn.

Nach dieſem Entwurfe werde ich alſo meine Ideen in folgender Ordnung darſtellen.

Urtheil über das Kantiſche Syſtem im Ganzen.

A.

Vorzüge deſſelben.

Erſter Vorzug.

Neuheit und Wahrheit, Originalität und praktiſche Brauchbarkeit einiger ihm eigenthümlichen Begriffe und Sätze.

1) Es iſt keine ganz neue Idee, aber ſie iſt, wenn ich nicht irre, von Kant zuerſt von allen Seiten beleuchtet, und nach ihrer Gründlichkeit und Unentbehrlichkeit vollſtändig dargeſtellt worden: daß jeder Menſch ſein eigner Geſetzgeber ſeyn müſſe. — Seine Handlungen können untadelhaft ſeyn: aber wenn er, indem er ſie thut, nicht bloß ſeiner eignen Vernunft folgt, ſondern ei-

nem fremden Oberherrn gehorcht, so handelt er eigentlich nicht sittlich. Dieser Satz leuchtet im Grunde schon dem gemeinen Menschen-Verstande ein: aber er wurde von mancherley Ursachen verdunkelt, worunter auch oft eine falsche Bescheidenheit war; aber der Stolze ist nicht deßwegen stolz, daß er selbst, und kein anderer ihm Regeln zu einer vernünftigen Aufführung vorgeschrieben hat, sondern weil er glaubt, sie ganz genau beobachtet zu haben. — Es leuchtet nähmlich ein, daß, wenn ein Mensch auf das Wort eines Andern glaubt, was er selbst nicht untersucht hat, er dabey nicht selbst denke; und daß er, wenn er auf den Befehl eines Andern etwas thut, wovon er die Rechtmäßigkeit nicht geprüft hat, eigentlich nicht selbst handle. Handlungen aber, welche nicht dem Menschen selbst zugehören, können auch nicht von seinem Charakter zeugen. Von der andern Seite muß der, welcher ein Gesetz prüfen will, auch dasselbe geben dürfen, und es zu geben im Stande seyn.

Alle Menschen ohne Vorurtheile dachten also hierüber von jeher so wie Kant. Aber es ist deßhalb nicht weniger sein Verdienst, daß er so ernstlich auf diesem Grundsatze besteht; daß er dessen Zusammenhang mit der Freyheit des Willens, ohne welche keine Sittlichkeit Statt findet, zeigt; daß er durch ihn die religiösen Begriffe berichtiget;

und daß er endlich die daraus folgende Würde des Menschen ins Licht setzt.

2) Eine zweyte Idee, welche mir in ihrer lichtvollen Darstellung, bey Kant als neu aufgefallen, und wegen ihres, an Sinn und Kraft reichen, Inhalts schätzbar geworden ist, ist die: daß jeder Mensch ein letzter Endzweck der Natur sey, und daß Niemand den Andern bloß als Mittel behandeln dürfe. Heiliges und ehrwürdiges Gesetz, das nicht bloß den Regenten und Herrn ihre Pflichten gegen ihre Unterthanen und Diener, sondern auch einen Freund seine Pflicht gegen den andern lehrt! Die Idee selbst ist im Grunde uralt. Man hat von jeher den Fürsten gesagt, daß sie ihre Völker, wie Hirten ihre Heerden, behandeln sollen, die nicht bloß die Milch und die Wolle der Heerden genießen, sondern auch für ihre Erhaltung und ihr Wohlseyn sorgen. Alle Kanzeln erschallen davon, daß ein Mensch das Glück des Andern, wie sein eignes, und nicht bloß seines durch jenen befördern solle. Und wenn Paulus, in seinen Briefen zu den Vätern sagt, daß sie ihre Kinder nicht zum Zorne reitzen — *), wenn er zu den

*) Die Ausleger haben, nach meinem Urtheile, den großen Sinn, der in den Worten dieser Stelle liegt, und die Pädagogen die wichtige Erziehungsregel, welche sie enthält, nicht hinlänglich einge-

den Herren ſagt, daß ſie ihre Knechte als Diener Chriſti anſehen ſollen: was ſagt er im Grunde anders, als daß kein Menſch ſo tief unter dem Andern ſtehe, um nicht in den Augen Gottes einen gleichen Werth zu haben, und von ihm, eben aus dieſer Urſache, eine achtungsvolle Behandlung fordern zu können. Indeß bleibt es Kanten eigen: daß er dieſen Grundſatz weit mehr im Allgemeinen auf alle Pflichten gegen den Nächſten angewandt hat, die er auch in der That alle in ſich enthält, und auf welche er gerade in den ſchwerſten Colliſions-Fällen aufmerkſam macht.

Aber auch in der Idee ſelbſt iſt es etwas Kanten eigenthümliches, wodurch ſie ſich in ſeinem Sy-

ſehen, oder nicht hinlänglich beachtet. Sie ſagt zuerſt das, wovon ich im Texte rede, und wodurch ſie dem Kantiſchen Grundſatze vollkommen gleichbedeutend wird: daß auch der Greis den Knaben, und der Vater den Sohn, — obgleich dieſe Unterſchiede unter Menſchen die natürlichſten und zugleich die größten ſind, doch in moraliſcher Rückſicht, als ſeines gleichen, oder wenn man lieber will, als ſeinen Freund behandeln müſſe, dem er nicht bloß Wohlthaten zu erweiſen, ſondern dem er auch mit Anſtande und auf eine nicht beleidigende Art zu begegnen verbunden ſey. Sie ſagt aber auch den Vätern und Erziehern die wichtige Regel: daß auch ihre Zöglinge Urſache haben können, auf ſie zornig zu ſeyn; und daß ſie durch nichts mehr den ſittlichen Charakter der Kinder verderben können, als wenn ſie dieſelben durch die Heftigkeit ihres eignen Unwillens, und durch die übertriebene Strenge ihrer Strafen, oft zu einem gerechten Zorne reizen.

steme, von der gleichförmigen Idee aller guten Menschen und aller Sittenlehrer unterscheidet. Aber dieses Eigenthümliche scheint mir nicht eben so wahr zu seyn. Er gründet den Satz, daß jeder Mensch Selbstzweck für sich und Andere sey, bloß auf die sittliche Natur des Menschen: alle andern Menschen und Philosophen gründen ihn auf die Fähigkeit desselben glückselig zu seyn. Jener behauptet, daß, nur um die Beobachtung des Vernunftgesetzes nicht zu stören, wir ihn nicht willkürlich zu unsern Absichten brauchen dürfen; und daß wir ihn nur dann als Zweck behandeln, wenn wir seine Sittlichkeit befördern. Diese glauben, daß alles, was einer Empfindung fähig ist, von uns geschont, und alles, was eines Wohlseyns fähig ist, von uns, so weit dieß möglich ist, in einen solchen Zustand des Wohlseyns versetzt werden müsse; daß alle Wesen dieser Art Endzwecke in sich enthalten, weil sie sich ihrer bewußt sind, und ihren Zustand als einen guten oder bösen unterscheiden; daß aber der Mensch unter allen Dingen im höchsten Grade Selbstzweck sey, weil er der mannigfaltigsten und höchsten Arten von Glückseligkeit fähig sey.

Ich schließe mich an diese Philosophie an. Ich gehe in meinem eignen kleinen Gedankensysteme noch weiter. Ich dehne die Idee von Selbstzweck auf alle Dinge in der Natur aus, welche irgend eine Vollkommenheit haben; und ich kenne

nur denn Eigenschaften in der Natur, bey welchen der Unterschied einer innern und eignen Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit Statt findet, — Reproduction, Empfindung und Verstand, (vielleicht nur drey Zweige eines und desselben Stammes; obgleich dieß eine bisher ganz unbewiesene Hypothese ist): und ich kenne drey Naturwesen, welche Zwecke in sich selbst enthalten, — die Pflanze, das Thier und den Menschen, diesen letzten ganz vorzüglich, weil er alle jene drey Eigenschaften zugleich besitzt.

3) Ein dritter wichtiger Gegenstand, welchen Kant in ein größeres Licht, als seine Vorgänger, gesetzt hat, betrifft die moralische Freyheit des Willens. Zwar nicht diese Freyheit selbst; denn es ist nur eine kleine, wenig geachtete Sekte von Philosophen, welche sie leugnen, und die Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen behauptet; sondern er betrifft zuerst und vornehmlich die Dunkelheiten und Widersprüche, welche bey dem Begriffe von Freyheit, wenn der Verstand ihn fassen will, vorwalten; und zweytens den wichtigen und ausgebreiteten Einfluß, welchen es auf die Natur der Sittlichkeit hat, daß diese die Freyheit des Menschen voraussetzt. Ich sehe es überhaupt als den größten und bleibendsten Gewinn an, welchen die Philosophie und der menschliche Geist von Kants Bemühungen haben wird, daß darin gewisse Grenzen unsrer Erkenntniß, über welche wir nie hinaus

kommen können, deutlicher, vollständiger und bündiger, als es von irgend einem alten oder neuen Schriftsteller geschehen ist, gezeigt werden. Kein Philosoph unserer Zeit hat mehr beygetragen, uns unsre Unwissenheit zu lehren, als Kant. Unter diesen Grenzen ist keine, welche alles unser Bemühen, in der Erkenntniß unsrer Natur weiter zu dringen, mehr beschränkt, als der Begriff der Freyheit. Es ist uns unmöglich, sie aufzugeben. Nicht bloß das innigste Gefühl verhindert uns daran, sondern die gesunde Vernunft sagt uns, daß wir unmöglich wegen Handlungen gelobt oder getadelt werden können, deren wahre Urheber wir nicht sind. Und von der andern Seite ist es uns doch eben so augenscheinlich, daß wir nach Bewegungsgründen handeln, welche in Vorstellungen liegen, die von Gegenständen außer uns, in uns erweckt werden *). Wie sind nun diese beyden Sachen zu vereinigen? Die Unmöglichkeit hiervon, und das Sophistische in den Ausflüchten der Deterministen, welche diese Widersprüche heben wollen, hat Niemand vortrefflicher gezeigt, als Kant. Es ist wahr, es ist ihm, nach meinem Urtheile, in dem Versuche, das Räthsel aufzulösen, nicht so wohl gelungen, als indem, es darzustellen. Der

*) Ich habe etwas den Kantischen Ideen Aehnliches schon zuvor gedacht, und in den Anmerkungen zum Ferguson auseinander gesetzt.

vorgegebene doppelte Charakter des Menschen, der sinnliche und der übersinnliche, gibt neue Worte, aber nicht faßliche Begriffe. Indeß ist für mich das Verdienst groß genug, mir in einem Gegenstande, welchen man bisher für völlig aufs Reine gebracht ansahe, noch die unbemerkten Dunkelheiten zu zeigen, auch wenn sie mir nicht aufgehellt werden.

Was zweytens, den ihm eigenthümlichen Gebrauch betrifft, welchen Kant von dem Begriffe der Freyheit in dem ganzen Sittensysteme macht, so scheint mir derselbe zu weit getrieben, oder nicht immer richtig zu seyn: das erste, wenn er aus der Freyheit allein herleitet, was auch noch durch andere Rücksichten bestimmt werden muß; das andere, wenn er manches aus den ihm eignen Vorstellungen über die Natur der Freyheit schließt, mit welchen ich nicht einverstanden seyn kann. So leitet er aus der Freyheit her: daß, weil der Mensch nur in der übersinnlichen Welt frey ist, in welcher keine Erfahrungen Statt finden, auch die gesetzgebende Vernunft die Erfahrung nicht zu Rathe ziehen könne, nicht ihre Bewegungsgründe durch sie verstärken dürfe. Aus der Freyheit leitet er her, daß die sittlichen Handlungen ihren Charakter bloß durch ihre Uibereinstimmung mit der Vernunftform, und gar nicht durch ihre Beziehung auf die Gegenstände und Endzwecke bekommen, mit welchen sie zu thun haben; weil der Mensch nur frey ist, inso-

fern seine Vernunft allein ihm gebiethet, und ein Sklave wird, sobald äußere Gegenstände auf ihn Einfluß haben. Aus ihr schließt er endlich, daß die Glückseligkeit durchaus von den Endzwecken der Tugend ausgeschlossen werden müsse: weil alle Triebfedern, welche in ihr liegen, im Grunde sinnlich und also zwingend sind, und daher alle Handlungen, welche bloß um ihretwillen geschehen, zu einem bloßen Naturerfolge, nicht zu einem Werke der Freyheit machen.

Ein Zweyter Vorzug der ganzen Kantischen Philosophie, woran auch seine Moral Theil nimmt, ist der strenge systematische Zusammenhang, welcher in derselben herrscht: — ein Zusammenhang, vermöge dessen die Elementarbegriffe des Anfangs schon auf die letzten Resultate am Ende, und die in den ersten Theilen gewählten Definitionen, Eintheilungen und Kunstwörter, auf die Behandlungsart der Gegenstände und den Gang der Untersuchung, in den letzten, Beziehung haben. Ich kenne unter allen Philosophen keinen so beharrlichen Denker, dem es gelungen ist, Ideen Jahre lang mit sich herumzutragen, sie immer gleich wahr zu finden *), immer an ihnen fort zu arbeiten und

*) Ich nenne dieß ein Glück, weil es eben so von einer gewissen natürlichen Festigkeit der Denkkraft, als von der Wahrheit der Sachen, welche man

denſelben Faden durch mehrere Zweige der Wiſſenſchaft fortzuſpinnen, ohne ihn je zu zerreißen; ich

denkt, und der Kraft ihrer Gründe abhängt. Es giebt andere Menſchen, welche auch fähig ſind, ſelbſt zu denken, ja zuweilen vielleicht tiefer in die Gegenſtände einzudringen, denen aber, vermöge einer natürlichen Veränderlichkeit ihres Geiſtes, oder auch vielleicht wegen einer gewiſſen Fruchtbarkeit deſſelben, welche ihnen immer neue Anſichten zeigt, eine und dieſelbe Sache zu verſchiedenen Zeiten ganz verſchieden vorkommt. Ich wage, — und geſtehe es, — mich unter die letztern zu rechnen. Beyde Denkungsarten haben ihre vortheilhafte und ihre nachtheilige Seite. Der ſtets ſeinen erſten Überzeugungen getreue Denker weiſt auch oft in der Folge Einwendungen und Gründe ab, welche ſtark genug geweſen wären, ihn wankend zu machen; und er beharret eben ſo feſt auf dem Irrthume, als auf der Wahrheit, wenn beyde einmahl ſein Gemüth durch die erſten Gründe, welche er für dieſelben fand, gefeſſelt haben: und der zweyte verliert oft die Frucht ſeines erſten Nachdenkens, indem er die Reſultate deſſelben in der Folge mit ſchlechteren Gedanken vertauſcht, und kömmt ſelten zur völligen Ruhe über die Gewißheit ſeiner Ideen. Doch iſt, um große Erfindungen in den Wiſſenſchaften zu machen, weitläuftige Pläne auszuführen, und Syſteme zu bauen, die erſtere Geiſtesanlage weit geſchickter. Ein ſolcher Mann iſt zu der Philoſophie der erſten Principien gebohren. Der Andre, deſſen Geiſt in ſeinen Überzeugungen wankelmüthiger, aber an Ideen fruchtbar iſt, wird mehr gemacht ſeyn, ein populärer Philoſoph zu werden. Er wird ſich zuweilen, in ſeinen verſchiednen Schriften, ja auch wohl in einer und derſelben, widerſprechen: aber er wird an jedem Orte, wo er eine Sache berührt, ſie von allen Seiten darſtellen, und es der Urtheilskraft eines entſchiedneren Leſers leichter machen, die richtige Partey zu finden.

müßte dann meinen Freund Aristoteles unter dieß Denker rechnen, in dessen Werken, obgleich die vorgetragenen Meinungen, besonders in der Physik und Metaphysik, auf den ersten Anblick nicht immer übereinstimmend scheinen, doch dieselben Grundbegriffe, Eintheilungen, Kunstsprache von einem Ende bis zum Andern herrschen, — ein Umstand, welcher auch das Verstehen seiner Schriften schwerer macht, weil er selbst in den populärsten, in der Moral und Politik, von allen subtilen Unterscheidungen der Begriffe und der genauen Bestimmung der Wortbedeutungen, welche in seinen abstraktesten, z. B. dem Organon und der Metaphysik, herrschen, Gebrauch macht; alle seine Werke aber nur von wenigen Litteratoren gelesen werden.

Eben dieser genaue Zusammenhang nun herrscht, nicht nur unter den Begriffen und Grundsätzen der Kantischen Moral, — einem kleinen Gebiethe, innerhalb dessen es auch einem weniger planmäßig und systematisch denkenden Kopfe möglich gewesen wäre, ihn zu erhalten: sondern auch zwischen ihr und den weitläuftigen Gefilden seiner theoretischen Philosophie. Dieß eben veranlaßte mich, — obgleich die Absicht meiner Schrift eigentlich nur war, die Principien der Kantischen Sittenlehre darzustellen, — daß ich mich auf einen kurzen Entwurf des ganzen Systems einließ. Und ich hoffe, daß es, auch in diesem unvollkommnen Umrisse, dem aufmerksamen Leser nicht wird entgangen seyn, wie

Kant schon durch die Begriffe von Sinnlichkeit und von Raum und Zeit, durch die Theorie vom Verstande und von den Kategorien, durch die theoretische Vernunft, ihre Ideen und ihre Antinomien, die sein Werk beschließen, die Principien der Sittenlehre vorbereitet habe. Indem er selbst unsere Erkenntnisse, welche doch ganz aus Erscheinungen bestehn, sich nicht aus den ursprünglichen Eindrücken der Dinge auf die Sinne, nach und nach, entwickeln läßt, sondern sie großentheils aus den Formen und Gesetzen des Empfindungsvermögens und des Verstandes ableitet: so bereitet er uns vor, in dem Reiche der Sittlichkeit, wo der Mensch ganz von dem Einflusse anderer Gegenstände, frey und unabhängig seyn soll, alles, einzig und allein, aus den Formen und Gesetzen unsrer sittlichen Natur, d. h. der praktischen Vernunft, hergeleitet zu finden. — Wie künstlich und zugleich wie glücklich hat er den Begriff der metaphysischen Freyheit, durch das der theoretischen Vernunft zugeeignete Geschäfte herbeygeführt, unsere Erkenntniß in ein vollständiges, systematisches Ganze zu bringen. Zu Folge dieser ihrer Bestimmung soll sie von allen Arten der Ideen-Reihen, und also auch von der Reihe der Veränderungen, — welche ebenfalls, insofern immer eine die Wirkung der andern ist, eine solche Reihe bilden, die ersten Glieder aufsuchen. Das erste Glied in diesem letzten Falle kann nichts anders als eine erste Veränderung

seyn, die in irgend einem Dinge vorgeht, und keine in einem andern Dinge, noch früher vorhergegangne Veränderung voraussetzt. Eine Veränderung dieser Art aber muß, eine innere Veränderung des Dinges, — und also eine Handlung desselben seyn. Und wie genau stimmt dieser Begriff der metaphysischen Freyheit, daß sie die erste Urquelle von einer Reihe von Veränderungen bezeichne, mit dem Begriffe des moralisch freyen Wesens zusammen! Dieses muß, insofern es ein moralisches Wesen ist, wegen seiner Handlungen verantwortlich, folglich wahrer Urheber derselben seyn. Dieß wäre es aber nicht, wenn die Veränderung in ihm, welche Handlung heißt, bloß Wirkung und Folge einer Veränderung wäre, welche zuvor in einem andern Dinge vorgegangen ist. Insofern aber das moralisch freye Wesen auch ein handelndes Wesen seyn muß, soll es auch in andern Dingen Veränderungen hervorbringen, welche wieder neue nach sich ziehen. Durch diese beyden vereinigten Charaktere nun erfüllt es den, von der theoretischen Vernunft bloß hypothetisch aufgestellten, Begriff freyer Handlungen, daß sie nähmlich von einer Reihe der Veränderungen die ersten Glieder, und die Quelle der ganzen Reihe sind.

Dieses genaue Zusammenpassen, und die, durch aneinanderhängende Mittelglieder gestiftete Verbindung der entferntesten Begriffe, findet nicht nur in demjenigen Theile der Kantischen Philosophie Statt,

welchen ich in diesem Aufsatze durchgegangen bin, und welcher auch bey ihm ein zusammenhängendes Werk ausmacht, dessen erste Theile augenscheinlich schon mit Rücksicht auf die letzten*) ausgearbeitet sind: sondern die Begriffe und Grundsätze seiner Moral sind mit denen seiner Aesthetik, die er in der Kritik der Urtheilskraft vorgetragen hat, eben so harmonisch. Dieses Werk ist überhaupt, wegen des Reichthums neuer Ideen, und wegen des Einflusses derselben auf die Begriffe und Grundsätze seiner ganzen übrigen Philosophie, eines seiner schätzbarsten und unentbehrlichsten für einen Leser, welcher ihn vollkommen verstehen will.

*) Mir hat es immer geschienen, daß die Untersuchung von dem Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit, und den davon bisher, besonders von den Leibnitzischen Philosophen, gegebnen Beweisen der Punct gewesen sey, von wo er ausgegangen ist, um seine ganze übrige Theorie über die Natur des Menschen und seiner Erkenntnißkräfte zu finden: und daß also in der That die Kritik der praktischen Vernunft nicht nur das Ziel, sondern auch das Fundament und der Anfang der Kritik der reinen Vernunft gewesen sey. Ich bin darin noch mehr bestärkt worden, seitdem ich, im zweytem Bande der vor kurzem gesammelten kleinern Schriften Kants, die Abhandlung: über den einzig möglichen Beweis vom Daseyn Gottes, deren wesentlichen Inhalt ich schon vor vielen Jahren in einer akademischen Streitschrift unsers Philosophen gefunden hatte, jetzt, nachdem ich mit seinem Ideensysteme vertrauter geworden bin, von neuem gelesen habe.

Wie genau hängen die Unterscheidungen, welche Kant in der Kritik der Urtheilskraft zwischen dem Angenehmen, dem Schönen und dem Erhabenen macht, und die Erklärungen, die er davon gibt, mit seinen moralischen Begriffen von der Achtung des Gesetzes, und der Würde des Menschen zusammen. Wie sehr herrschen auch in jener dieselben Grundsätze, welche ihn in der Moral die Glückseligkeitslehre verwerfen lassen; und, wie ähnlich ist die Verbindung, welche er in der Theorie des Erhabnen zwischen Vernunft und Sinnlichkeit stiftet, indeß er ihren Widerstreit ins hellste Licht setzt, mit derjenigen Verbindung, welche er in der Theorie von der Würdigkeit des Menschen, glückselig zu seyn, ebenfalls zwischen jenen, zuvor so weit von ihm getrennten, Gegenständen zu Stande bringt.

Dieser Zusammenhang nun, außer dem, daß er die größte Uibung und das ergötzendste Vergnügen für einen denkenden Leser ist, macht auch in der That die Begriffe deutlicher und die Beweise schärfer. Nur dann mangelt bey aller jener Deutlichkeit der Begriffe, doch die Uiberzeugungskraft dieser Beweise: wenn der Leser selbst sieht, wie durch die ersten Definitionen und selbst durch die gewählte Kunstsprache, die zu beweisenden Lehrsätze schon als bewiesen angenommen worden sind.

„Dritter Vorzug des Kantischen Moralsystems: — das Rührende und Herzerhebende, welches selbst in einigen der abstraktesten Theile desselben herrscht, besonders, so wie sie von Kant selbst dargestellt worden sind.“

Was hat die Menschen mehr von der Kantischen Moral abgeschreckt, als der kategorische Imperativ und das Formelle des Vernunftgesetzes, welches, mit Ausschlusse alles Materiellen der Handlung, das Sittliche ausmachen soll. Mich selbst hat das Fremde dieser Ausdrücke beleidiget: und ihre Unentbehrlichkeit leuchtet mir noch jetzt nicht ein. Und wodurch sind, von der andern Seite, mehr gute und edle Menschen für die Kantische Moral gewonnen worden: als eben durch die Strenge des Gebotes, welche jener Imperativ ausdrücken soll, durch die Schwierigkeiten, welche er bey der Ausübung der Pflicht findet, und durch die Erhabenheit, welche er zugleich in der menschlichen Natur zeigt, da es der Mensch selbst ist, welcher sich dieses Gebot auflegt, und diese Schwierigkeiten zu überwinden aufgibt; und er auch selbst es ist, welcher, ohne von irgend jemanden dazu gezwungen zu werden, ohne Belohnungen zu hoffen, oder Strafen zu fürchten, bloß aus Ehrfurcht gegen seinen freywillig gefaßten Entschluß, und gegen seine Vernunft, welche ihn denselben fassen ließ, ein solches Gebot befolgt.

Die strengen Moralisten haben überhaupt, nicht nur beym Volke, sondern bey allen Classen der Menschen, größern Eingang gefunden; weil, wer einmahl in dem Enthusiasmus ist, etwas Schweres unternehmen zu wollen, sich lieber noch mehr Lasten aufgelegt, — noch größere Hindernisse zu übersteigen vor sich sieht, um seine Kraft recht zeigen zu können. Aber wenn diese Strenge sich mit Erhabenheit verbindet; wenn der Moralist, indem er den Menschen niederschlägt und demüthiget, — worauf, z. B. die Lehrer der Brüdergemeine, und selbst viele andere Religionslehrer allein hin arbeiten, — ihn zugleich in seinen eignen Augen erhebt, und veredelt, — welches letztere ausschliessend der Endzweck der Stoiker war, — dann ist die Empfindung, welche aus diesen beyden vereinigten Eindrücken, aus der vom Menschen in sich wahrgenommenen Niedrigkeit und aus der geahndeten Hoheit seiner selbst entstehet, äußerst rührend und anziehend. Und es ist Kanten in der That zuweilen gelungen, diese doppelte Empfindung durch die Entwickelung seiner Principien zu erregen.

Schon der Begriff des Erhabenen, so wie ihn Kant in der Kritik der Urtheilskraft zuerst vollständig entwickelt, scheint mir eine der reichsten Ausbeuten aus den Kantischen Spekulationen zu seyn. Und ob er gleich zu subtil ist, um sich in die allgemeine Masse der menschlichen Erkenntnisse zu mischen; so wird er doch den geübtern Denkern,

und auch schönen Geistern, die, wie Schiller, Philosophie mit tiefem Gefühle und der Gabe zu schreiben verbinden, auf immer einen reichen Stoff, sich selbst durch Betrachtungen darüber zu ergötzen, und andre zu belehren, darreichen. — Aber die Anwendungen, welche er von diesem Begriffe der Erhabenheit in der Moral macht, und aus welchen großentheils das rührende und Herzerhebende vieler Ansichten und Vorstellungsarten entsteht, welche dieser Moral eigen sind, und den ihrer Vorzüge, von welchem ich hier rede, ausmachen, geben dem Stammbegriffe selbst einen noch größern Werth. Aus dem Begriffe der Erhabenheit ist der von der Würde des Menschen abgeleitet, welche in der Kantischen Moral eben die wichtige Stelle einnimmt, und einen eben so großen Einfluß hat, als die Glückseligkeit in den Systemen der übrigen Moralisten. — Das Gefühl des Erhabnen macht einen Bestandtheil von demjenigen aus, was Kant die Achtung für das Gesetz, und das moralische Gefühl nennt: — zwey Begriffe, welche zwar mehr vom Verstande verknüpfte und von der Willkür zusammengesetzte Begriffe, als wahre Empfindungen des Herzens zu seyn scheinen, aber doch auf den Leser, welcher in sie eindringt, einen rührenden Eindruck machen.

Uiberhaupt kann man es als charakteristischen Unterschied zwischen der Kantischen Moral und zwischen der mehrerer Alten, besonders des Plato,

ansehen: daß in dieser die Vorstellung des sittlich Schönen, in jener die Vorstellung des sittlich Erhabnen herrscht: zwey Begriffe, die so nahe mit einander verwandt sind, daß unmöglich die darauf gebauten Systeme so gar weit von einander entfernt seyn können. Der eine Philosoph will das Gesetz liebenswürdig, der andere achtungswerth machen. Sollten beyde sich nicht vereinigen können, wenn sie sich zu verständigen wüßten?

Für einen vierten Vorzug des Kantischen Moralsystems, und für einen der größten halte ich es: daß sein wesentlicher Inhalt und Sinn mit der darin herrschenden Darstellungsart und Sprache nicht völlig übereinstimmen, und jene zwar weniger Eigenthümliches, aber in der That mehr Wahrheit enthalten.

Es gibt Philosophen, die nicht anders, als zu Folge gegenwärtiger Empfindungen, denken. Eine durch ihre vorzügliche Klarheit sich auszeichnende Wahrnehmung, oder ein lebhaftes Gefühl muß ihre Denkkraft erwecken, und beständige Rücksichten auf die Welt, und ihre Erfahrung, und die diesen gemäßen Empfindungen begleiten sie während ihrer ganzen Meditation. Bey andern Philosophen scheinen die Stunden der Spekulation, und die des Lebens, der Beobachtung und der Empfindung von einander getrennt zu seyn. Die

Er-

Erstern sind nicht gemacht, in der Verknüpfung ihrer Begriffe sehr weit zu gehen, und also große Entdeckungen in den abstrakten Wissenschaften zu machen: weil sie ihre Ideen-Reihen zu oft unterbrechen und zu schnell endigen. Die letztern sind im Stande, wenigstens eine geraume Zeit hindurch, bloße Begriffe zu kombiniren, so wie der Mathematiker Zahlen und Linien kombinirt, ohne im mindesten an die Gegenstände zu denken, von welchen sie hergenommen sind, oder auf welche sie angewandt werden können. Diese allein sind geschickt, neue Systeme zu bauen und bis zu den Principien durchzudringen; aber sie verirren sich auch oft von der Wahrheit, weil sie nicht immer, so wie der Geometer, die Figur, auf welche sich alles bezieht, vor Augen haben; und sie entfernen sich immer von der Sprache und Denkungsart der übrigen Menschen. —

Kant scheint mir zu der letztern Klasse zu gehören. Allein ob er gleich mit der äußersten Kälte in den subtilsten Abstraktionen lange Zeit fortfahren kann, ohne je auf Erfahrung oder Gefühl Rücksicht zu nehmen, ja selbst, indem er sie verbannt; so fehlt es ihm doch weder an Beobachtungsgeist noch an Empfindungsvermögen: und seine Beobachtungen und Gefühle sind von denen anderer Menschen bey weitem nicht so sehr unterschieden, als seine Spekulationen von den ihrigen, vielmehr leuchten die Erstern ihnen ein, sie haben et-

was Anziehendes für sie, und werden leicht von ihnen angenommen *). Dieser doppelte Charakter scheint mir, insofern er der Person zugehört, ein Vorzug des Mannes und, insofern er auf seine Schriften Einfluß hat, auch ein Vorzug dieser Schriften zu seyn. Er kann zwar, während seiner Meditation, seine Gefühle und Erfahrungen vergessen: aber sie liegen doch im Grunde der Seele, immer bereit zu erwachen, und ihn entweder zurückzurufen, wenn er sich verirrt, oder sich in seinen Vortrag einzumischen, wenn dieser zur Belehrung anderer Menschen unbrauchbar wird.

So scheint es mir auch in der Moral gegangen zu seyn. Seine Spekulation brachte ihn auf das bloß Formelle eines Vernunftgesetzes, in welchem zugleich Inhalt und Triebfedern zu den Gebothen liegen sollen, die es dem Menschen ertheilt. Aber seine Erfahrung brachte ihn auf das moralische Gefühl, und sein Gefühl brachte ihn auf die Glückseligkeit zurück.

*) Ich erinnere mich, wie sehr, lange vor der Periode des Ruhms, zu welchem Kant durch seine Kritik gelangt ist, seine kleinen, damahls wenig Aufsehen machenden Schriften mich an sich zogen, wie begierig ich nachforschte, ob nicht eine neue von ihm erschienen wäre; und mit welcher Bewunderung ich sie, in Gesellschaft meines Freundes Engel, — eines eben so guten Richters philosophischer als dichterischer Schriften — durchlas.

Denn was iſt das Weſentliche der Kantiſchen Moral, wenn man ſie von ihrer Kunſtſprache entkleidet, woran zugleich die meiſten der ihr eigenthümlichen Begriffe hängen?

„Die Vernunft, der oberſte Regent des kleinen Staats, welchen wir Menſch nennen, iſt auch einziger Geſetzgeber für ſeine freyen und ſittlichen Handlungen *). Die Vorſchriften der geſetzgebenden Vernunft gehen vornehmlich auf die Anordnung und Einſchränkung der ſinnlichen Begierden und Triebfedern, vermittelſt deren ſie allein auf die, in der Sinnenwelt geſchehenden, Handlungen des Menſchen, Einfluß haben kann. Der Gehorſam gegen das Vernunftgeſetz heißt Pflicht und iſt mit Zwang und Mühe verbunden, ſo lange die Neigungen des Menſchen mit ſeinem vernünftigen Willen im Widerſpruche ſind. Er heißt Tugend und wird leicht und angenehm, ſobald die Begierden mit der Vernunft völlig harmoniren; — welches aber beym Menſchen in dieſem

*) Ob ſie dieſe Geſetze, nach Maßgabe der ihr von dem Verſtande dargereichten Erfahrungen, gibt, oder ob ſie den Stoff derſelben bloß aus ſich ſelbſt und aus ihrem Weſen zieht: dieß würde ich freylich unausgemacht laſſen: — überzeugt, daß ſie in beyden Fällen auf gleiche Weiſe ihre Geſetze ſelbſt und ohne einen fremden Einfluß gibt. — Kant ſteht allerdings auf dem Letztern.

Leben niemahls geschieht. Die Ausübung der Pflicht wird dem Menschen schon hier, durch die Würde, welche er dadurch in seinen eignen Augen erhält, und durch die Achtung, welche er nach und nach für das Gesetz selbst gewinnt, belohnt, (insofern nähmlich in dieser Achtung etwas von Liebe und also von Vergnügen eingemischt ist:) und die Tugend wird von Gott, in einem zukünftigen Leben mit einer vollkommenen Glückseligkeit belohnt werden.

Welcher vernünftige und rechtschaffne Mann wird nicht dieses System von Grunde seines Herzens unterschreiben?

B.

Die mir mangelhaft scheinenden Seiten des Kantischen Moralsystems.

Erster Mangel*)

Es scheinen in dem Kantischen Systeme mehrere Begriffe und Sätze ohne Beweis, bloß um des

*) Ich glaube dem verständigen Leser nicht erst sagen zu dürfen, daß ich nicht von dem rede, was Feh-

Systems willen, angenommen, und unter die Principien, als gleich gewiß, eingemischt zu werden.

Zu solchen willkürlichen Begriffen rechne ich 1) den großen Unterschied, welcher zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft gemacht, und die eigne Funktion, welche jeder von beyden zugeschrieben wird;

2) Die noch größere Trennung der übersinnlichen Welt von der sinnlichen;

3) Die Versetzung der Freyheit in die übersinnliche Welt, — oder vielmehr die Theilung des Menschen zwischen beyde Welten;

4) Die größere Verschiedenheit, welche zwischen einem Menschen und dem andern, — und die größere Veränderlichkeit, welche bey einem und demselben Menschen, in seinen Empfindungen und Erfahrungen, als in den Resultaten seiner Vernunft, — in Absicht dessen, was ihm angenehm, oder nach Beobachtungen wahr ist, als in dem, was er aus Principien a priori für wahr hält, vorhanden seyn soll.

ler ist, sondern von dem, was mir so scheint. Meine Kritik kann unendlich fehlerhafter seyn, als die, welche darin beurtheilet wird. Sie ist, wie jede Recension seyn soll, nur eine zweyte Schrift über denselben Gegenstand, eben so, wie die erste, dem Urtheile des Publikums vorgelegt. Richter ist in der gelehrten Republik niemand: zum beurtheilen sind alle berechtiget.

1) Ich höre in der Kantiſchen Philoſophie zum erſten Mahle von einer doppelten Vernunft, einer theoretiſchen und einer praktiſchen reden: und ich erfahre weder das Weſen noch den Grund dieſes Unterſchiedes; ſo wenig ich ihn bey mir ſelbſt, durch das Selbſtbewußtſeyn und die Beobachtung meines Innern entdecken kann *). Ich ſehe, daß jede dieſer beyden Arten der Vernunft ſo eigenthümliche Funktionen, — und daß beyde ſo wenig gemeinſchaftliche haben, daß ich nicht begreife, warum beyde Vernunft heißen.

Was iſt die Vernunft, nach der Kantiſchen Definition? — „Das Vermögen Schlüſſe zu machen.“

Schon auf die theoretiſche Vernunft, ſo wie ſie bey Kant erſcheint und handelt, ſcheint mir dieſe Definition nicht recht zu paſſen. Worin würde, wenn ſie nichts, als das Vermögen zu ſchließen, wäre, der große Abſtand, den Kant zwiſchen ihr und dem Verſtande annimmt, und den er dem Unterſchiede zwiſchen Verſtand und Sinnlichkeit gleich macht, beſtehen? Der Verſtand macht auch Schlüſſe

*) Es iſt ſeltſam, daß die praktiſche Vernunft die Erfahrung als Quelle oder Urſtoff der ſittlichen Begriffe, und als Grundlage, woraus ſich die Principien entwickeln, ſo ſehr verſchmäht: und daß wir doch nur aus der Erfahrung wiſſen, daß wir eine Vernunft haben, und daß dieſe Vernunft Schlüſſe macht; — es müßte dann eine noch höhere Vernunft geben, welche uns davon belehrte.

se: denn er zieht, nach Kants eigener Theorie, unmittelbare Folgerungen. Aber um zehen und mehr Schlüsse zu machen, wird keine andere Kraft erfordert, als die, welche eine einzige Schlußfolge zieht: es gehört nur zu jenem eine längere Beharrlichkeit in der Anwendung dieser Kraft. Uiberdieß hat jene erste Art der Vernunft bey Kant weniger damit zu thun, Schlüsse zu machen, durch welche man immer nur vom Allgemeinen zum Besondern, und von den Principien zu den Erfahrungssätzen kommt. Der Gang, welchen sie nimmt, ist gerade der entgegengesetzte. Sie steigt die Reihen der Ideen aufwärts. Und das ganz Eigenthümliche von ihr, welches gar nicht in der Definition liegt, ist das Streben nach Vollendung dieser Reihen, nach Zurückführung derselben zu den ersten Gliedern, und überhaupt nach durchgängiger systematischen Vollständigkeit unsrer Erkenntniß.

Und noch weniger liegt in der Definition, daß die Vernunft, wenn sie sich lange umsonst dem Anfange aller jener Reihen genähert hat, ohne ihn finden zu können, endlich, nicht ebenfalls schließend, sondern aus sich selbst und vermöge ihrer wesentlichen Form, die Ideen hervorbringt, wodurch der Mensch zuerst etwas von Gott, der Unsterblichkeit und der Freyheit ahndet, ohne sie doch beweisen zu können.

Aber noch weit weniger scheint die praktische Vernunft ein bloßes Schlußvermögen zu seyn. Sie

macht bey Kant niemahls Schlüsse. Sie bringt ihre Principien unmittelbar aus ihrem Wesen hervor: ihre Gesetze sind nicht die Resultate vorhergegangner und zusammenverknüpfter Begriffe, sondern es sind nur die, der Vernunft wesentlichen, eigenen Naturgesetze selbst, mit Worten ausgedrückt. Dafür hat sie aber ganz andere Funktionen, welche eben so wenig mit dem Geschäfte, Schlüsse zu machen, als mit den übrigen Verrichtungen der theoretischen Vernunft etwas gemein haben. Warum ist jene das Höchste und Gebiethende im Menschen, und diese nicht? Warum hat jene bloß mit dem Uibersinnlichen und Sittlichen zu thun, und diese bloß mit den Erkenntnissen, welche aus Erfahrungen stammen und also zur Welt der Erscheinungen gehören? Wodurch bekommt jene die Autorität eines unumschränkten Gesetzgebers? — Durch die höheren Einsichten, welche ihr eigen und gleichsam in ihr, aus allen übrigen Erkenntnißkräften des Menschen gesammelt sind? Aber diese Einsichten können sich nicht höher erheben, als die theoretische Vernunft sie bringt; und diese ist also auch gleichfalls in deren Besitz. Uiberdieß thut die praktische Vernunft bey ihrer Gesetzgebung auf zuvor erlangte Einsichten und Erkenntnisse Verzicht, und stützt lediglich ihr Ansehen auf ihr Wesen und den Rang, welcher ihr in der menschlichen Natur angewiesen ist. Alle diese Behauptungen sind freylich in dem Kantischen Systeme, oder vielmehr zu der

ihm gegebenen eigenthümlichen Form und Sprache nothwendig. Aber wodurch werden sie bewiesen?

2) Eben so willkürlich und unbewiesen scheint mir die Absonderung zu seyn, welche Kant zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt macht.

Diese Trennung ist nicht zuerst von Kant begonnen worden; andere Philosophen hatten sie längst vor ihm gemacht, aber er hat sie am weitesten getrieben. Ihr Ursprung ist aus einer sehr guten Quelle; aus der Religion, aus der Ehrfurcht vor Gott, und den hohen Begriffen von dem zukünftigen Leben.

In der Volksreligion der Griechen und Römer, waren die Götter selbst bis zu rohen, obwohl mächtigen, Menschen herabgesetzt; denn sie selbst stammten aus rohen Zeiten. Die Philosophie der Griechen erhob die Gottheit nicht viel höher, als bis zu der Vollkommenheit des Ideals, welches sie sich von dem Menschen, seiner intellektuellen und moralischen Natur machten. Die christliche Religion, welche in der That die reinsten und zusammenhängendsten Begriffe von Gott unter die Völker zuerst verbreitete, und besonders den Begriff von ihm durch den eines Weltschöpfers erhöhte, veranlaßte in der Folge den Menschen, daß er sich gar zu sehr von einer begreiflichen Vorstellungsart seines Wesens entfernte. Daher kam der gemeine Haufe zu den Heiligen zurück, auch höheren Wesen, die ihm aber näher und begreifli-

ehr waren. Und bey den theologischen Philoso-phen entstanden daraus die Begriffe von einer Ge-rechtigkeit in Gott, die von der menschlichen ganz unterschieden, auch nach andern Regeln richtete, von einer Weisheit, die mit unsrer Vernunft gänz-lich im Widerspruche stehn könnte, u. s. w. und sie kamen dadurch so weit, die Religion selbst mit Vernunft in Widerspruch zu bringen. Die Scho-lastiker trieben dieses noch weiter, weil es dem ih-nen eignen Geiste der Subtilität, Stoff und Nah-rung gab. Von ihnen stammt der Begriff ei-ner Dauer ohne auf einander folgende Momente her, welchen sogar fast alle spekulativen Philoso-phen, bis in unsre besseren Zeiten hinein, beybe-halten haben, und welcher doch nie bewiesen, und von der andern Seite dem menschlichen Verstande undenkbar ist. Von eben diesen stammt der Be-griff einer Allgegenwart, nach welcher das allge-genwärtige Wesen, jeden Punct des Raums mit sei-nem ganzen Wesen erfüllt, und doch durch den ganzen Raum ausgebreitet ist, ohne ausgedehnt zu seyn; von einer Allwissenheit, welche in einer einzigen un-veränderlichen Idee, alles Wißbare, das Vergan-gene, Gegenwärtige und Zukünftige, umfasset.

Ein sehr spekulativer, abstrakter Kopf einer ganz andern Art, ging von eben dieser Absicht, in der Vorstellung von Gott allen Anthropomor-phismus, oder alle Verähnlichung desselben mit dem Menschen zu vermeiden, und die Unendlichkeit

in dem Urwesen zu zeigen, aus, um endlich die Idee eines Gottes, in so fern dieß Wort ein verständiges und sittliches Wesen bezeichnet, ganz zu vernichten. Er schreibt diesem Urwesen auch eine Denkkraft und Gedanken zu. Aber da diese Gedanken auch der Art nach etwas ganz anders seyn sollen, als die unsrigen, so macht er aus ihnen die Dinge selbst, welche gedacht werden. Daher endlich der Hauptsatz seines Systems: daß die ganze Welt in Gott, und alle Dinge in derselben nichts als Modifikationen seiner Eigenschaften und Handlungen seyn. Von der andern Seite nimmt er diesen göttlichen Gedanken das Merkmahl des Bewußtseyns, welches das erste Erforderniß zum Denken ist. So ist mir wenigstens, bey der Durchlesung seiner Werke, der Gang seiner Ideen vorgekommen. Begreifen konnte er freylich eben so wenig, als irgend einer seiner Leser, was ein Gedanke sey, dessen sich der Denkende nicht bewußt ist; und was einer sey, in welchem zugleich das Daseyn der Dinge, welche gedacht wurden, liegt. Aber je unbegreiflicher dieß war: desto näher schien es dem Unendlichen zu seyn, welches er erklären wollte *).

*) Wenn ein so schätzbarer Schriftsteller, als der Geh. R. Jakobi, besonders in seinen, an Menschenkenntniß reichen und die Seele zur Tugend erweckenden, moralischen Schilderungen ist, das System des Spinoza für das einzige erklärt, auf welches ein konsequen

Eben so wie man Gott über den Menschen erheben wollte: so wollte man auch den Zustand und die Wohnung der höhern Geister und der vollendeten Gerechten, über die gegenwärtige Welt, den Sitz der Sünde und des Irrthums erheben. Und auf gleiche Weise verdunkelte man immer mehr den Begriff von diesem Zustande und dieser Wohnung, daß man endlich selbst den Glauben an Unsterblichkeit und ein künftiges Leben dadurch vernichtete.

Kant, der, wie wir gesehn haben, sich in mehreren Puncten dem kirchlichen Glauben nähert, je weiter er sich von den Begriffen der Philosophen und ihren Beweisen entfernt, hat jene Vorstellungen von dem unendlichen Unterschiede zwischen Gott und dem Menschen, unerachtet beyde als vernünftige und sittliche Wesen zu einer Gattung zu gehören scheinen, und von dem eben so großen Abstande der künftigen Welt, in Absicht der Vollkommenheit und Harmonie der Dinge, (besonders zwischen Natur und Sittlichkeit), von der gegenwärtigen

Denker zuletzt kommen muß, wenn er die Natur der Dinge am tiefsten erforscht, und vor welchem man sich nur in der Offenbarung retten kann: so scheint er mir seine eigenen Ideen, wegen einiger Aehnlichkeit, denen des Spinoza unterzuschieben. Er hat die ersten in eben dieser Schrift, veranlaßt durch den unglücklichen Streit mit Mendelssohn, entwickelt; aber ich gestehe es, daß sie mir unverständlich sind, jedoch, so weit ich sie verstehe, von den Spinozistischen verschieden zu seyn scheinen.

ebenfalls angenommen. Wodurch ſich aber bey ihm der Begriff von einer überſinnlichen Welt völlig ausgebildet zu haben ſcheint, iſt nach meinem Urtheile, ſein theoretiſches Syſtem von dem Urſprunge unſerer Erkenntniſſe, von Dingen an ſich, welche er als wirklich vorhanden annimmt, welche den Grundſtoff zu dieſen Kenntniſſen geben, und welche uns dennoch gänzlich unbekannt ſeyn ſollen. An ihre Stelle ſetzt er nun neue Objekte, welche ſich die Sinnlichkeit, vereinigt mit dem Verſtande, durch die Anſchauungen a priori der erſtern, und durch die Kategorien der letztern ſelbſt ſchafft, welche er Erſcheinungen nennt, aber als Objekte behandelt, da ſie ſowohl den Inhalt unſrer Erfahrungen, als den Gegenſtand und Endzweck unſrer Begierden ausmachen. Durch dieſe künſtliche Theorie, welche ich oben entwickelt habe, ſind in der That in ſeinem Syſteme zwey Welten entſtanden: eine uns gänzlich unbekannte, die Welt der Dinge an ſich; und eine andre, das einzige Feld unſerer Erkenntniſſe, die Welt der Erſcheinungen. Da nun dieſer Unterſchied einmahl gemacht, und es ihm dadurch ſo leicht war, Dinge, welche in dieſer Welt unerklärlich ſind, dadurch zu erklären, daß er ſie in die Region der Dinge an ſich, und in dieſe uns ganz unbekannte, aber doch nicht minder gewiß vorhandne Welt überſetzt, — wie er dieß mit der Freyheit, und mit dem Charakter des Menſchen, als eines freyen Weſens, gethan hat, — da er

hierdurch zugleich die Gelegenheit erhielt, seine Begriffe von Sittlichkeit, und seine Theorie von der Tugend zu bestätigen: so machte er jenen uralten theologischen, zum Theil scholastischen, Begriff von den zwey Welten zu den seinigen, und beynahe zu dem Begriffe seines Zeitalters. Dadurch wurde nun ganz natürlich alle Rücksicht des sittlichen und guten Menschen, der als solcher in das Reich des Uibersinnlichen gehört, auf das Wohlseyn und die Glückseligkeit, welche zu Gegenständen der sinnlichen Welt gehören, und alle Rücksicht der gesetzgebenden Vernunft auf Erfahrungen unmöglich. Sein System wurde gleichsam gerundet, und von allen Seiten geschlossen: aber wurde es dadurch fester und gewisser, so lange jener Grundunterschied des Sinnlichen und Uibersinnlichen selbst, unerwiesen blieb?

3) Der dritte, nach meinem Urtheile, willkürlich angenommene, Begriff hängt mit dem vorigen zusammen und wird also kürzer abzufertigen seyn. Dieß ist der Begriff von Freyheit überhaupt, als einer nur in der übersinnlichen Welt Statt habenden Eigenschaft der Dinge; — dieß ist der Begriff von einem in uns vereinigten zwiefachen Menschen: — einen unfreyen und der Nothwendigkeit der Naturursachen unterworfnen Menschen, — der sich bey uns in der Befolgung unsrer sinnlichen Triebe offenbaret, — und einem freyen, welchen wir nur aus unsern Handlun-

gen, insofern sie sittlich sind, kennen lernen. Dieser doppelte Charakter des Menschen, hängt mit der Voraussetzung jener zwiefachen Welt zusammen, und wird, nach Kants Urtheile, nur dadurch begreiflich, daß der Mensch ein Glied von beyden, ein Phänomenon und Noumenon zugleich ist.

Wenn ich nun die metaphysische Freyheit betrachte, so sehe ich allerdings ein: daß, wenn irgend eine Veränderung in der Welt vorgehen, — oder, um die Sache deutlicher zu machen, indem ich sie auf etwas Konkretes bringe, — wenn irgend eine Bewegung in der Welt vorhanden seyn soll, und alle Bewegungen, die wir sehen, nur fortgepflanzte und von andern zuvor bewegten Dingen mitgetheilte Bewegungen sind, es nothwendig in irgend einem Dinge eine erste Bewegung geben müsse, und daß diese erste Bewegung nur in einem sich selbst bewegenden Dinge Statt finde. Es muß also sich selbst, ohne Einwirkung von außen, bewegende, oder, um zum allgemeinern wieder zurück zu kehren, — sich selbst verändernde Dinge geben *).

*) Dieß ist die Art, wie die alten Philosophen die metaphysische Freyheit ausdrückten, welche man sonst in ihren Spekulationen ganz vermissen würde. Aber so wie sie in der That das Wort Bewegung selbst, nach der ausdrücklichen Erklärung des Aristoteles, in einer viel weiteren Bedeutung nehmen als wir, und darunter alle Veränderungen verstehen: so hatten sie auch ein Recht,

Aber warum wird nun diese Freyheit in die überſinnliche Welt geſetzt? Die Veränderungen, welche wir erklärt wiſſen wollen, gehen alle in der ſinnlichen vor und ſind nichts als Erſcheinungen. Was kann uns alſo eine erſte Urquelle von Veränderungen einer ganz andern Art, in einer ganz andern Welt, helfen?

Und mit welchem Rechte nehmen wir an, da uns dieſe letztere gänzlich unbekannt iſt, daß in ihr Veränderungen, z. B. Bewegungen, vorgehen; mit welchem Rechte, daß dieſe Veränderungen ebenfalls aus und auf einander folgen, und alſo eine erſte Urſache vorausſetzen, wie eine Kette, die nicht fallen ſoll, mit ihrem oberſten Gliede an irgend etwas Unbeweglichem befeſtigt ſeyn muß. Ja widerſpricht nicht dieſes Letztere geradezu der Behauptung, daß die

das Vermögen, ſich ſelbſt zu bewegen, in dem Sinne unſrer metaphyſiſchen Freyheit zu brauchen. Und, dieß vorausgeſetzt, ſehen wir, daß Plato ſowohl als Ariſtoteles viel mit dieſem Begriffe beſchäftiget ſind und denſelben ſowohl auf die Seelenlehre als auf die Theologie anwenden. Plato macht in ſeinem Phädon einen Beweis von der Unſterblichkeit der Seele daraus, daß dieſe eines von den Dingen iſt, die ſich ſelbſt bewegen und dadurch auch die Urſachen der Bewegung in andern Dingen werden. Und Ariſtoteles, ſo wie andere Philoſophen, iſt ſehr gewohnt, ſich Gott unter dem Begriffe eines erſten Bewegers zu denken, da die neuern Philoſophen ihn mehr als den Ausbilder und Entwickler der Materie anſehen.

die Causalität oder die Beziehung und der Einfluß von Ursachen auf Wirkungen durchaus den Dingen nicht angehöre, sondern eine bloße Form und ein Gesetz des Verstandes sey, bestimmt, von ihm auf Anschauungen angewandt zu werden und sie dadurch so zu ordnen, daß eine Erfahrung möglich werde.

Wenn ich die moralische Freyheit betrachte: so sehe ich vollkommen ein, daß sie dem Menschen unentbehrlich ist, wenn er sittlicher, des Lobes und Tadelns würdiger Handlungen fähig seyn soll. Wie Lob und Tadel, Verdienst und Schuld bey Handlungen Statt finden sollen, bey denen der Mensch nur die Mittelsperson und gleichsam der Agent eines andern handelnden Wesens ist, und durch dessen Einfluß, so wie die Kugel auf dem Billard, durch die an sie stoßende bewegt, und in der Richtung dieser Bewegung bestimmt wird, ist durchaus unbegreiflich, oder vielmehr undenkbar und widersprechend.

Aber zum zweyten Mahle, warum muß diese moralische Freyheit nur in der übersinnlichen Welt ihren Sitz haben? — Warum der Mensch dieselbe nur als Mitglied derselben besitzen? Alle seine Handlungen, über welche wir ihn zur Rechenschaft ziehen, und derentwegen wir ihm Schuld beymessen und Strafe diktiren, oder Verdienst und Belohnung zueignen, geschehen ebenfalls in dieser un-

ſrer ſinnlichen Welt, und ſind ſelbſt nichts, als Erſcheinungen.

Wenn er nun auch nach einem andern Charakter, den Niemand vollkommen verſteht, nach dem, ein noumenon (und alſo vielleicht ein Ding an ſich) zu ſeyn, frey iſt: ſind deßwegen jene Handlungen, worauf wir ſeinen Anſpruch auf Sittlichkeit gründen, weniger nothwendig und in die Reihe einander ohne Aufhören veranlaſſender Urſachen eingeſpannt? Alſo wird die Schwierigkeit, welche uns in Abſicht der Freyheit beunruhigte, nicht gehoben: und jene Freyheit, die ihm zukommt, wird zu nichts gebraucht, und iſt ſelbſt zweifelhaft, da wir nicht wiſſen, ob in jenem unbekannten Lande überhaupt Handlungen geſchehen.

Dieſer Begriff paßte indeß genau in den Zuſammenhang des Syſtems, und macht mit dem vorhergehenden von den zwey Welten in der That ein ſchwer zu durchdringendes Ganze aus.

4) Eine vierte Vorſtellung, welche ich für willkürlich angenommen und unbewieſen halte, iſt die: daß die Sinnlichkeit, und ſelbſt der Verſtand, nach weit weniger feſten, unabänderlichen und bey allen Menſchen gleichen Regeln wirkt, oder afficirt wird, als die Vernunft, und beſonders die praktiſche, handelt; und daß dasjenige, was dem Menſchen angenehm ſeyn ſoll, oder was er aus der Erfahrung als Wahrheit ſchließt, von einem Menſchen zum andern, und von einer Zeit zur andern

bey eben demſelben Menſchen, weit mehr abwechſelt, als das, was die Vernunft a priori, oder durch Schlüſſe heraus bringt.

„Am aller unbeſtimmteſten und veränderlichſten iſt, ſagt Kant, das die Sinne Reitzende, Ergötzende oder Beleidigende. Kein Menſch in der Welt hat je verlangt oder erwartet, daß eben die Speiſen, welche für ihn die wohlſchmeckendſten ſind, auch den Gaumen der übrigen kitzeln ſollen. Vielmehr hat die entgegengeſetzte Vorausſetzung das Sprichwort: daß ſich über den Geſchmack nicht ſtreiten laſſe, hervorgebracht. Eben ſo häufig ändert ſich bey demſelben Menſchen der Geſchmack in den verſchiednen Altern und oft durch den Einfluß der kleinſten Zufälligkeit. — Das Vergnügen, welches Schönheit gewährt, iſt ſchon von einer etwas allgemeinern und beſtändigern Art: ſo daß derjenige, welcher ſich guten Geſchmack oder richtiges Urtheil über das Schöne zuſchreibt, Anſpruch darauf macht, daß die Empfindungen andrer Menſchen mit den ſeinigen übereinſtimmen ſollen, ob er gleich durch nichts beweiſen kann, daß er richtig empfindet. In den Erfahrungen, dem Werke, an welchem der Verſtand viel mitgearbeitet hat, ſind die Menſchen noch einiger unter ſich, und jeder mit ſich ſelbſt, als in Abſicht des Schönheits-Gefühls. Aber auch hier, wie oft widerſprechen ſich dieſe Erfahrungen! und wie oft vernichten neue Phänomene, oder genauere Beobach-

tungen alle Resultate, welche man aus den alten gezogen hat! Nur die Vernunft allein ist dasjenige Vermögen, welches bey allen Menschen und bey jedem stets nach gleichen Gesetzen wirkt, und durch dessen Thätigkeit solche Sätze gefunden werden können, deren absolute Wahrheit von allen der Vernunft-theilhaftig gewordnen Wesen anerkannt werden muß. Daher ist es auch nur die Vernunft allein im Menschen, welche dazu geeignet ist, Gesetzgeber für seine Handlungen zu seyn, weil Gesetze immer Aussprüche zur Bestimmung aller Handlungen ähnlicher Art sind; und die Vernunft, ihre Grundanlagen, Formen und Eigenschaften sind es auch nur allein, welche den Stoff und die Triebfedern zu den sittlichen Regeln geben müssen. Sonst, wenn Erfahrung oder Wohlgefallen am Schönen, oder Reitz der Sinne bey der Sittlichkeit zu Rathe gezogen würde, so müßte jeder Mensch sein eignes moralisches Gesetz haben, und dieses Gesetz müßte von Zeit zu Zeit verändert werden. Dieß aber vernichtet die Absicht und das Wesen eines Gesetzes, welches durchaus allgemein und von Dauer seyn muß."

Diese Reihe von Vorstellungen scheint sehr zusammenhängend zu seyn: und sie ist in dem Kantischen Moralsysteme wesentlich nothwendig, um die Erfahrung von der einen Seite, um die Glückseligkeit von der andern, von allem Antheil an der Entdeckung der sittlichen Regeln und von den Bewe-

gungsgründen sie zu befolgen, auszuschließen. „Auch die Glückseligkeit, sagt Kant, indem er sich hier einer ziemlich gemeinen Volksmeinung nähert, ist ein schwankendes, ungewisses Wort. Jeder Mensch hat die seinige: und eine Art der Glückseligkeit, welche ihn heute in einen Enthusiasmus für die Tugend bringen würde, könnte ihn morgen gänzlich kalt dagegen lassen."

Ich will nicht dasjenige wiederhohlen, was ich oben schon in einer Note über diese ganze Vorstellungsart gesagt habe, und welches im Grunde das Wesentliche dessen enthält, was ich darüber zu sagen weiß.

Es ist Täuschung und oberflächliche Beobachtung, welche jene Meinung hervorgebracht hat. In der That ist auch nicht zu vermuthen, daß die Natur oder der Schöpfer des Menschen, irgend einen Theil seines Wesens nach weniger festen und unabänderlichen Formen gebildet, und weniger gleichförmigen Gesetzen in seinen Operationen unterworfen habe, als den andern. Die Ursache der scheinbaren größern Verschiedenheit und Veränderlichkeit des sinnlichen Geschmacks und des Schönheits-Gefühls, als der von der Vernunft gelehrten Wahrheiten oder diktirten Gebothe, liegt, nach meinem Bedünken, darin: daß auf jene weit mannigfaltigere, kleinere und verwickeltere Ursachen Einfluß haben, welche jedes Mahl auseinander zu setzen, wir weder Beruf noch das Vermögen ha-

ben. Es sind aber nur immer die einfachen Operationen jeder Kraft, in welchen man ihren Charakter und ihre Gesetze entdeckt, und bey denen also allein diese Veränderlichkeit oder Verschiedenheit untersucht werden müßte, wenn man mit Grunde behaupten wollte, daß jene beyden Beschaffenheiten der einen Kraft in einem höhern Grade, als der andern, zukommen. Von der Beurtheilung des Schönen habe ich schon oben gezeigt, daß die Urtheile zweyer Menschen über dasselbe Kunstwerk entgegengesetzt seyn, und beyde doch nach gleichen Grundsätzen urtheilen können: nur daß der Eine das Bild genauer, als der Andre, beobachtet hat. Auf gleiche Weise würden die Menschen über das, was ihnen wohlschmeckt, sich weit eher einverstehen, wenn sie sich einander verständigten, was sie wohlschmeckend nennen. — Wenn der Eine den Geschmack des Tabacks liebt, und sogar den Genuß davon sich zur Nothwendigkeit gemacht hat, der Andere denselben beynahe verabscheut: so werden beyde, wenn sie klug und der Entwickelung ihrer Begriffe fähige Männer sind, sich bald wechselsweise mit einander verständigen. Der Eine wird zugeben, daß der Geschmack dieses Rauchs in der That wenig sinnlichen Reiz habe, aber eine angenehme und ihm durch Gewohnheit unentbehrlich gewordne Neben-Beschäftigung sey; der Andere wird einräumen, daß er dieses Unterhaltende und deßhalb Angenehme des Tabacksrauchens, in der

Einsamkeit, wie in der Gesellschaft, sehr wohl erkenne, weil er wisse, daß der Fluß der Hauptideen, worauf man eben seine Aufmerksamkeit richte, durch einen kleinen sinnlichen Genuß oder eine körperliche damit verbundene Beschäftigung, schneller und anhaltender werde, — wie denn auch eben darum die denkendsten Männer sich gerne, bey der Tafel, in Gesellschaft befinden. Beyde aber werden auch willfährig gestehen, daß sie diese Nebenunterhaltung nicht vermissen und auch jenen kleinen Reitz nur schwach empfinden.

Uiberdieß, ist dann der Geschmack gesetzlos, wenn die Zunge des einen Menschen anders organisirt ist, als die des andern? Der allgemeine Geschmack am Süßen, der allen Kindern ohne Ausnahme und selbst den Thieren gemein ist, beweist, daß es doch auch in Absicht des sinnlichsten Genusses Principien geben müsse.

Auch dürfen die Fürsten nicht fürchten, daß wenn sie die Glückseligkeit ihrer Völker nach ihren eignen Begriffen, mögen auch diese seyn, welche sie wollen, befördern, die Völker am Ende ihnen den Dank versagen werden, weil etwa diese dasjenige, was sie ihnen verschaffen, gar nicht für Glückseligkeit erkennen würden. Also bey der wirklichen Anwendung der Glückseligkeit auf das Sittliche hindert die Mannigfaltigkeit, welche in den Wortbegriffen und wörtlichen Erklärungen der Menschen über die erstere herrschen mag, auf keine

Weiſe, dieſen das Ziel anzuweiſen, auf welches gutthätige und menſchenfreundliche Handlungen losarbeiten ſollen.

Auf der andern Seite, gibt es nicht eben ſo verſchiedne Köpfe als Zungen? Urtheilen nicht die Menſchen, wenn wenigſtens ſie ſelbſt und alle Andern glauben, daß ſie bloß nach der Vernunft und mit Vernunft urtheilen, doch eben ſo verſchieden, als wenn ſie ihren Kunſtgeſchmack oder den Geſchmack ihres Gaumens zeigen? Jene Verſchiedenheit mag auch, ich glaube es gewiß, nur ſcheinbar ſeyn; und vielleicht können ſich die Menſchen über Vernunftbegriffe und Vernunftſätze am erſten vereinigen, weil für dieſe beyden eigentlich die Sprache gemacht iſt, und ſie alſo am leichteſten mitgetheilt werden können. Aber dieß folgt doch aus der letztern Erſcheinung, daß die angenommene Verſchiedenheit zwiſchen Vernunft, Erfahrung, und Reitz nicht vorhanden ſey.

Zweyter Mangel.

Es ſcheint mir in dem Kantiſchen Moralſyſteme, wenn man deſſen Principien in derjenigen Strenge nimmt, welche ſie hatten, ehe Kant die

Achtung für das Gesetz und das moralische Gefühl in dasselbe eingeführt hatte, gänzlich an Triebfedern, die den Menschen zur Befolgung des Gesetzes bewegen könnten, zu fehlen: und selbst, nachdem jene Empfindungen zu Hülfe genommen worden sind, um den Einfluß jener Principien auf den Willen möglich zu machen, scheinen mir diese Triebfedern nicht hinlänglich zu seyn.

Es gibt in der geistigen Natur des Menschen zwey ganz verschiedene Dinge, die auch in ihren Wirkungen ewig von einander getrennt bleiben, und ohne ein drittes, welches eine Verbindung zwischen ihnen stiftet, ohne allen Einfluß auf einander bleiben. Von diesen beyden Dingen ist das eine das Denken; und das andere, das Begehren. Ich schließe in das Begehren auch das vernünftige Wollen mit ein. Wenn dieses durchaus nicht erlaubt seyn soll: so muß man ein Wort für eine höhere Gattung finden, welche beydes unter sich begreife, und diese höhere Gattung muß man dem Denken entgegen setzen; oder man muß sagen, daß von jenen beyden von einander getrennten Vermögen, das eine einfach, — das Vermögen zu denken, — das andere zusammengesetzt, — das Vermögen zu begehren und vernünftig zu wollen, — ist.

Das Denken hat es mit der Wahrheit zu thun, und geht auf die Erkenntniß derselben: das Begehren (in jenem weitläuftigern

Sinne des Worts) hat zu seinem Gegenstande etwas, welches, weil es noch einfacher ist, als das Wahre, sich noch weniger als dieses erklären läßt; welches aber alle Menschen kennen, ohne Erklärung kennen, und welches sie mit verschiedenen Nahmen, bald das Angenehme, bald das Wünschenswerthe, überhaupt aber mit dem allgemeinen Nahmen des Guten benennen; und hat zum Endzwecke, den Menschen in Thätigkeit zu setzen, und Handlungen hervorzubringen, wodurch er sich dieses Gute verschaffe.

Das Wahre ist von dem Guten eben so getrennt, als das Denken vom Begehren. Durch die Uiberzeugung, daß eine Sache wahr sey, wird kein Mensch in Bewegung und Thätigkeit gesetzt, und die Wahrnehmung des Guten und Angenehmen bringt keine Erkenntniß des Wahren hervor, noch wirkt sie auf die Uiberzeugung. Dieß wird durch kein Beyspiel deutlicher, als durch das Studium der reinen Mathematik. Der Geometer, welcher sich den Pythagorischen Lehrsatz denkt, und dessen Beweise mit dem größten Wohlgefallen durchforscht, nimmt doch an den rechtwinklingen Dreyecken und der Hypothenuse nicht den geringsten Antheil, und wird weder in Absicht ihrer, noch durch sie, in Absicht anderer Dinge, zu dem mindesten Verlangen, und zu der schwächsten Bestrebung gebracht. Sein Geist und sein Körper bleiben in der vollkommensten Ruhe. Wenn aber in diesem Geo-

meter die Vorstellung erweckt wird, daß er einen Sohn habe, und daß dieser in diesem Augenblicke von einer tödtlichen Krankheit befallen sey: so springt er von seinem Stuhle, und voll Verlangen nach der Erhaltung seines Kindes, eilt er dahin, wo er diesem Hülfe leisten kann.

Was ist nun dieses sogenannte Gute? d. h. was ist dasjenige, welches Verlangen erregt, den Geist zuerst in Thätigkeit setzt, und macht, daß er auch seinen Körper mit sich fort bewegt?

Es gibt Vorstellungen, bey welchen wir bloß ein von uns verschiednes Objekt vor uns haben, und unsrer selbst und unsers gegenwärtigen Zustandes gänzlich vergessen *). Von dieser Art sind die Vorstellungen des Mathematikers. Seine Dreyecke und Quadrate haben nicht den mindesten Einfluß auf ihn: und die lebhafteste Vorstellung von jenen schließt nicht im geringsten die Vorstellung von dem jetzigen Zustande seines Kopfes und seines Magens, der Heiterkeit des erstern und der schweren Verdauung des letztern, in sich, und erinnert den Menschen weder an seine häusliche noch öffentliche Lage. Vorstellungen der Art lassen ihn kalt und unbeweglich.

*) Und diese Vergessenheit unsrer selbst kann bey der Vorstellung eines Objekts steigen, bis zur Begeisterung des Dichters, welcher sich durch die Imagination neue Welten schafft; und bis zur Entzückung des Schwärmers, welcher sie für wirklich hält.

Sinne des Worts) hat zu seinem Gegenstande etwas, welches, weil es noch einfacher ist, als das Wahre, sich noch weniger als dieses erklären läßt; welches aber alle Menschen kennen, ohne Erklärung kennen, und welches sie mit verschiedenen Nahmen, bald das Angenehme, bald das Wünschenswerthe, überhaupt aber mit dem allgemeinen Nahmen des Guten benennen; und hat zum Endzwecke, den Menschen in Thätigkeit zu setzen, und Handlungen hervorzubringen, wodurch er sich dieses Gute verschaffe.

Das Wahre ist von dem Guten eben so getrennt, als das Denken vom Begehren. Durch die Uiberzeugung, daß eine Sache wahr sey, wird kein Mensch in Bewegung und Thätigkeit gesetzt, und die Wahrnehmung des Guten und Angenehmen bringt keine Erkenntniß des Wahren hervor, noch wirkt sie auf die Uiberzeugung. Dieß wird durch kein Beyspiel deutlicher, als durch das Studium der reinen Mathematik. Der Geometer, welcher sich den Pythagorischen Lehrsatz denkt, und dessen Beweise mit dem größten Wohlgefallen durchforscht, nimmt doch an den rechtwinklingen Dreyecken und der Hypothenuse nicht den geringsten Antheil, und wird weder in Absicht ihrer, noch durch sie, in Absicht anderer Dinge, zu dem mindesten Verlangen, und zu der schwächsten Bestrebung gebracht. Sein Geist und sein Körper bleiben in der vollkommensten Ruhe. Wenn aber in diesem Geo-

meter die Vorstellung erweckt wird, daß er einen Sohn habe, und daß dieser in diesem Augenblicke von einer tödtlichen Krankheit befallen sey: so springt er von seinem Stuhle, und voll Verlangen nach der Erhaltung seines Kindes, eilt er dahin, wo er diesem Hülfe leisten kann.

Was ist nun dieses sogenannte Gute? d. h. was ist dasjenige, welches Verlangen erregt, den Geist zuerst in Thätigkeit setzt, und macht, daß er auch seinen Körper mit sich fort bewegt?

Es gibt Vorstellungen, bey welchen wir bloß ein von uns verschiednes Objekt vor uns haben, und unsrer selbst und unsers gegenwärtigen Zustandes gänzlich vergessen *). Von dieser Art sind die Vorstellungen des Mathematikers. Seine Dreyecke und Quadrate haben nicht den mindesten Einfluß auf ihn: und die lebhafteste Vorstellung von jenen schließt nicht im geringsten die Vorstellung von dem jetzigen Zustande seines Kopfes und seines Magens, der Heiterkeit des erstern und der schweren Verdauung des letztern, in sich, und erinnert den Menschen weder an seine häusliche noch öffentliche Lage. Vorstellungen der Art lassen ihn kalt und unbeweglich.

*) Und diese Vergessenheit unsrer selbst kann bey der Vorstellung eines Objekts steigen, bis zur Begeisterung des Dichters, welcher sich durch die Imagination neue Welten schafft; und bis zur Entzückung des Schwärmers, welcher sie für wirklich hält.

Es gibt hingegen andere, bey welchen wir entweder ganz allein uns selbst, und unsern gegenwärtigen Zustand uns vorstellen, oder, wenn wir auch einen von uns verschiedenen Gegenstand ins Auge fassen, doch durch diesen alle Augenblicke an uns selbst, und die Lage, worin wir uns befinden, erinnert werden. So stellt sich der schmerzhaft Kranke fast nichts als den Theil des Körpers, woran er leidet, und den Zustand desselben vor: und der betrübte Vater, welcher an seinen vor kurzem verstorbnen Sohn denkt, wird durch diese Vorstellung selbst erst seines jetzigen verlassenen und freudenleeren Zustandes inne. Vorstellungen dieser Art sind die interessanten, die anziehenden oder abschreckenden, kurz die den Menschen in Bewegung setzenden, und ihn zum Handeln reitzenden Vorstellungen.

Wenn nähmlich ein gewisser Zustand bey uns gegenwärtig ist, und wir uns dieses Zustandes bewußt werden, oder ihn uns vorstellen: so ist es nach den Gesetzen unsrer Natur nothwendig, und ist in diese Vorstellung selbst eingeschlossen: daß wir entweder jenen Zustand dem entgegengesetzten oder einem andern vorhergegangenen Zustande vorziehen, und daher dessen Fortdauer gerne sehen: oder daß wir einem andern Zustande, welcher ehedem uns gegenwärtig war, oder selbst seinem entgegengesetzten den Vorzug geben: in welchem Falle wir die Fortdauer des jetzigen ungern sehen.

Dieser Vorzug, den wir bey der Vorstellung

unſrer ſelbſt und unſers Zuſtandes, und zwar bey der Vorſtellung eines gegenwärtigen Zuſtandes, dem einen Zuſtande vor dem andern geben, iſt das Element von dem Begriffe des Guten. Und dieſes ſo allgemein beſtimmte Gute, — bey welchem es freylich ganz unausgemacht bleibt, in welchem Theile des Menſchen, — ob in Körper oder Geiſt, in den Sinnen oder in dem Verſtande, der erſte Urſprung des Wohlbehagens und des Vorzugs liege, welchen er einem Zuſtande vor dem andern gibt, — dieſes Gute, ſage ich, iſt das Einzige in der menſchlichen Natur, welches die Begierden ſowohl als den Willen in Bewegung ſetzen, und zum Zwecke eines thätigen Beſtrebens dienen kann. Aus mehrern ſolchen Zuſtänden, welche ihm, als ſie gegenwärtig waren, wohlgefielen, d. h. andern Zuſtänden vorgezogen wurden, ſetzt der Menſch den erſten, rohen Begriff der Glückſeligkeit zuſammen. Und in ſofern iſt die Glückſeligkeit der letzte und alleinige Endzweck, welchen ſich der Menſch, bey allen ſeinen Handlungen vorſetzen, und welcher ihn zur Thätigkeit irgend einer Art bewegen kann.

Wenn ein Princip, d. h. ein allgemein wahrer Satz, der eine höchſte Regel für menſchliche Handlungen ausſagt, den Willen des Menſchen bewegen ſoll, dieſer Regel wirklich zu folgen: ſo muß nothwendig die Vorſtellung, die im Principe liegt, und die ihm bloß ein von ihm verſchiedenes, und ihm gleichgiltiges Objekt ins Gemüth bringt, mit

einer andern Vorſtellung des Menſchen, von einem ehemahls ihm gegenwärtigen, und damahls ihm wohlgefälligen Zuſtande ſeiner ſelbſt, dergeſtalt in Verbindung gebracht werden, daß er einſieht, daß er von der Befolgung der Regel einen ähnlichen Zuſtand zu hoffen habe. Die Vorſtellung unſers eignen Zuſtandes, des einzigen Objekts, welches uns eigentlich intereſſant ſeyn kann, weil es allein unſerm Gemüthe gegenwärtig ſeyn, und von ihm mit Selbſtbewußtſeyn erkannt werden kann, iſt auch der einzige Mittelbegriff, welcher das Denken einer Wahrheit, mit dem Verlangen nach einem Endzwecke verknüpfen, und einen Grundſatz zur Triebfeder machen kann. Wenn die Vernunft ihre Geſetze gibt: worauf kann ſich ihre Autorität gründen, oder wodurch kann ſie dieſelbe behaupten, als darauf und dadurch, daß es gut iſt, vernünftig zu handeln. Alſo iſt gut ſeyn ein noch höheres praktiſches Principium, als vernünftig ſeyn. Und da die Glückſeligkeit nichts anders iſt, als die Summe von vielem Gutem: ſo iſt Glückſeligkeit nothwendig der letzte Endzweck, — und die Hoffnung auf ſie die erſte Triebfeder der menſchlichen Handlungen.

Das Kantiſche Moralſyſtem nun, wenn es, in ſeiner erſten Strenge, weder zugab, daß die Tugend ſelbſt den Menſchen glückſelig mache, — es ſey, in ſo fern der innere Zuſtand des Tugendhaften, ein dem menſchlichen Gemüthe natürlicher

und also dem Menschen wohlgefälliger Zustand, und das Analogon der Gesundheit für den Körper sey, — oder in so fern eine tugendhafte und pflichtmäßige Aufführung ihm alles dasjenige, was zu seiner Glückseligkeit gehört, verschafft; — noch erlaubte, auf fremde Belohnungen von außen her, Rücksicht zu nehmen: — die Kantische Moral in dieser Gestalt, sage ich, vernichtete alle Triebfedern, welche den Menschen bewegen können, überhaupt zu handeln, und also auch die, welche ihn bewegen, tugendhaft zu handeln.

Aber auch nachdem Kant diese erste Strenge gemildert, — nachdem er die aus Vergnügen und Schmerz, — aus wohlthuender Erhebung und kränkender Demüthigung des Gemüths, zusammengesetzte Empfindung, welche er Achtung für das Gesetz nennt, und woraus er das moralische Gefühl herleitet, hinzugefügt hat, scheint es diesem Systeme immer noch an hinlänglichen Triebfedern zu gebrechen.

Denn, erstlich, findet sich das moralische Gefühl erst ein, nachdem die Pflicht vollbracht ist, und ist eine Folge von der Ausübung der Tugend. Also mußten doch die ersten Pflichten ohne den Einfluß dieser Triebfedern vollbracht, und die ersten Tugenden bloß um gedachter Grundsätze willen, ausgeübt worden seyn.

Uiberdieß ist jenes Gefühl, so wie es durch die Definition eingeschränkt wird, zugleich schwach;

und kann nur in seltnen Augenblicken eines völlig freyen Gemüths, mehr in den dem Nachdenken gewidmeten, als in den geschäftigen Zeiten, — wo der Mensch die Triebfedern zur Ausübung der Pflicht am meisten nöthig hat, entstehen.

Will man aber dem moralischen Gefühle einen weitern Umfang geben: warum soll es dann, — da man einmahl dem Angenehmen, sey es auch unter einer noch so künstlichen Zusammensetzung versteckt, einen Einfluß auf die Beförderung der Tugend gegeben hat, — nicht erlaubt seyn, auch andere ähnliche und der Würde der Tugend nicht minder anständige Gefühle und Triebfedern zu Hülfe zu nehmen?

Dritter Mangel.

Es scheint mir aber in dem Kantischen Systeme, wenn es nach aller Strenge genommen wird, der Vernunft nicht bloß an Triebfedern zu fehlen, wodurch sie ihre Gesetze unterstützen, sondern auch an Stoff, woraus sie sie bilden kann. — Ich habe hiervon schon an mehrern Orten, besonders bey der Erklärung des Wollastonischen und zuletzt bey der Darstellung des Kantischen Systems selbst,

selbst, geredet. Um mich also nicht zu wiederhohlen, will ich nur noch folgende zwey Bemerkungen hinzusetzen.

Einmahl, der Satz, daß die Vernunft ihre Gesetze ganz allein selbst und ohne fremden Einfluß gebe; — daß sie der einzige und höchste Gesetzgeber des Menschen sey, kann einen doppelten Sinn haben. Endweder heißt er so viel: die Vernunft erkennt die Regel, welche sie den menschlichen Handlungen vorschreibt, bloß durch die Anwendung ihrer eignen Kraft, ohne daß sie sie von einem andern vernünftigen Wesen, — dessen Ideen sie zuvor waren, — entweder als Lehren, oder als Gebothe empfangen hätte. — Bey dieser Auslegung des obigen Satzes bleibt es unausgemacht, woher sie selbst den Stoff zu diesen Regeln nehme, und auf welchem Wege sie zur Erkenntniß von deren Wahrheit gelange: genung, wenn sie alle ihr vom Verstande oder der Erfahrung dargereichten Prämissen in richtige Schlüße mit einander verbunden, und zu Resultaten von vollkommner Gewißheit hingeleitet hat.

Oder der Sinn des Satzes ist: daß die Vernunft ihre Gesetze, nicht nur als Selbsterfinderin gebe, sondern daß sie auch zu dieser Erfindung keine andern Vorkenntnisse, als die ihres eignen Wesens, und der ihr eignen, sogenannten Form, nöthig habe.

In dem ersten Sinne des Satzes, — den ich

allerdings für den einzigen halte, in welchem er wahr ist, werden ihn auch diejenigen Philosophen unterschreiben, welche glauben, daß die Regeln der Sittlichkeit die letzten und reifsten Früchte der Erfahrung sind; die aber jetzt bey dem Kinde beynahe die ersten Begriffe sind, weil sie, nicht von ihm selbst erfunden, — ihm Anfangs nur von andern Menschen beygebracht, und erst spät von ihm selbst geprüft werden. Alsdann ist es auch leicht einzusehen, wie die Vernunft, nachdem sie das, was Wahrnehmung und Verstand, sowohl anderer Menschen, als des von ihr selbst regierten Unterthans, über das menschliche Leben und die Verhältnisse des Menschen zu Andern, an Kenntnissen gesammelt haben, aufnimmt und übersieht: eben dieses durch sich selbst und durch ihre eigenthümliche Kraft, nicht nur im Zusammenhange, sondern auch in dem gröfsten und weitläufigsten Zusammenhange zu denken, die wahren Verhältnisse der Handlungen mit den Zwecken, und dieser mit dem letzten Endzwecke aufzufinden, und sonach die Vorschriften der Sittlichkeit zu geben vermag.

Nach der zweyten Auslegung des obigen Satzes: — welchen Inhalt kann sie ihren Gesetzen geben, und welchen Stoff findet sie dazu in sich selbst?

1) In der Vernunft, als Gattung, welche die praktische und theoretische unter sich begreift, liegt nach Kants Definition nichts als das Ver-

mögen zu schließen; oder, — nach dem Gebrauche, welchen er von dem Worte Vernunft macht, — ist sie das oberste Erkenntnißvermögen und die höchste Richterin der Wahrheit. Ihr Geschäft und ihre Bestimmung in dem Menschen ist, die von der Sinnlichkeit und dem Verstande ihr gleichsam vorbereiteten und überlieferten Einsichten zu prüfen, und durch ein gemeinschaftliches Band mit einander zu verknüpfen, und zu vollenden: aus welchem Zusammenhange die eigentliche Erkenntniß der Wahrheit hervorgeht.

Welche Handlung ist nun sittlich gut, wenn ich die Sittlichkeit bloß in die Übereinstimmung mit dem innern Wesen der Vernunft selbst setze?

Ich sehe nur zwey Regeln ein, welche die Vernunft den Handlungen des Menschen vorschreiben kann, wenn sie dabey nichts, als ihr eignes Wesen, zu Rathe zieht, mit welchem die Handlungen übereinstimmen sollen. — Die erste Regel wäre folgende: „handle jedesmahl nach deiner möglich besten Erkenntniß: suche dir daher die richtigsten und ausgebreitetsten Einsichten über die Gegenstände, welche deine Aufführung betreffen, zu erwerben; aber folge jedesmahl denjenigen, welche du bis jetzt erlangt hast.“ — Die zweyte würde seyn: „handle nach der Wahrheit; d. h. mache, daß deine Handlungen sowohl als deine Reden mit wahren Sätzen übereinstimmen, und die Ausdrücke,

oder gleichsam die äußern Darstellungen derselben sind."

Bey der ersten Regel würde die von Kant verworfne Erfahrungs-Moral vollkommen ihre Rechnung finden. Denn die Vernunft gebiethet darin nichts anders, als sich nach allen Mitteln und Wegen umzusehen, wie man über das thätige Leben Einsichten erlangen könne, und sich nach den erlangten, wären sie auch weder ganz vollständig noch apodiktisch gewiß, zu richten. In diesem Falle ist aber die Erfahrung gewiß die erste Lehrerin, an welche uns die Vernunft weist. Daß sie uns Einsichten über das handelnde Leben verschafft, ist unstreitig: und daß die Mangelhaftigkeit dieser Einsichten der Sittlichkeit der nach ihnen vollbrachten Handlungen keinen Eintrag thut, sagt die Vernunft selbst, wenn sie befiehlt, nach seinem besten Wissen und Gewissen zu handeln. Im Kantischen Systeme muß diese Regel verworfen werden.

Es bleibt also nur noch die zweyte Regel übrig, wenn die Vernunft ihre Gebothe aus ihrem eignen Wesen schöpfen soll. Und in der That läßt sich diese Regel, — auf die Reden des Menschen vollkommen, — und auch auf viele Handlungen desselben anwenden; in so fern auch die Handlungen, so gut als die Worte, Ausdrücke von dem sind, was wir denken. Auch scheint Kant nicht weit von der Idee entfernt zu seyn, daß die Wahrheit die Basis der ganzen Sittlichkeit ist. Daher

die Behauptung, daß die Lüge das Erste aller Laster, und die Neigung zu lügen das Grund-Verderbniß des Menschen sey: daher das kategorische Geboth, immer die Wahrheit zu sagen, und wenn die Welt darüber zu Grunde ginge. — Indeß lassen sich weder alle Handlungen, welche die Pflicht gebiethet, und das Gewissen anerkennt, ohne den größten Zwang, als Ausdrücke gewisser Wahrheiten betrachten; noch hat Kant irgendwo dieß für seine wahre Meinung erklärt. Der Stoff fehlt also immer noch, welchen die Vernunft zu ihren Gesetzen in sich selbst finden soll.

2) Betrachte ich nun die praktische Vernunft, als Unterart und eigentliche Gesetzgeberin des Menschen insbesondere: so finde ich in ihrem Wesen nichts eigenthümliches, als eben ihr gesetzgeberisches Ansehen selbst. Aber welchen Stoff zu ihren Gesetzen kann sie hieraus herleiten? Kann der Gesetzgeber eines Volks, aus seinem Rechte zur Gesetzgebung selbst, die Schicklichkeit und Weisheit derjenigen Vorschriften erkennen, zu deren Befolgung er, vermöge jenes Rechtes, sein Volk verpflichten kann?

Meine zweyte Bemerkung ist diese: daß die Natur der Sache Kanten gezwungen hat, selbst in seinem kategorischen Imperatif von der Strenge seines Systems abzugehen, und in denselben etwas aus der Erfahrung geschöpftes zu mischen. Handle so, daß deine Maxime zu einem all-

gemeinen Gesetze werden könne. Diese Regel, — läßt sie sich wohl aus dem Wesen meiner eignen Vernunft allein herleiten? setzt sie nicht augenscheinlich voraus, daß die Vernunft aller Menschen mit einander harmonire? daß die meinige mit der übrigen gleiche Gesetze und Formen habe, und also keine andern Regeln geben könne, als solche, welche auch für sie verbindlich sind? Woher weiß ich aber diese Aehnlichkeit, als indem ich mich mit andern Menschen vergleiche, — und also aus der Erfahrung?

Vierter Mangel.

Ich finde in dem Kantischen Moralsysteme, bey allem systematischen Zusammenhange in der Form, eine Inkonsequenz in einigen wesentlichen Stücken des Inhalts.

Ich rechnete oben diese Inkonsequenz Kanten, dem Menschen, als ein Verdienst, an: in dem Systeme kann sie nicht anders, als wie ein Fehler betrachtet werden. Es war mir lieb, mich mit einem großen, von mir geschätzten Manne, in den Gesinnungen übereinstimmend zu finden, da ich so weit in meinen Ideen, und vielleicht noch mehr in den

Ausdrücken derselben, von ihm abzugehen scheine. Ich freute mich, die so oft gemachte Erfahrung von neuem bestätiget zu sehen, daß wahrheitsliebende Philosophen, über Gegenstände, welche das allgemeine Interesse der Menschen angehen, — dergleichen die moralischen sind, einander weit ähnlicher denken, als reden: und ich sahe mit Vergnügen, welche reiche Belehrung für alle Tugend-Freunde, und für alle Classen von Menschen, in den Kantischen Werken über die Sittenlehre, übrig bleibe, auch wenn alles davon abgesondert wird, wodurch sie sich von dem Lehrgebäude anderer Moralisten so merklich unterscheiden.

Aber wenn nun einmahl ein System gebaut werden soll: so müssen die zuerst festgesetzten Principien mit allen folgenden Sätzen genau übereinstimmen. Und nun scheint es mir, daß in dem Kantischen Systeme die ersten Principien sich nicht mit einigen später hinzukommenden Sätzen, durch welche die Strenge von jenen gemildert werden soll, vereinigen lassen.

Die ersten Principien verlangen durchaus, daß nichts, als das Ansehen des Vernunftgesetzes, den Willen zur Beobachtung der Pflicht bewege. Sie erklären die Tugend nicht nur für verunreiniget, sondern für vernichtet, wenn sich, in die Bewegungsgründe zu derselben, eine Begierde nach den Gegenständen, wonach sie trachtet, und wäre dieß auch das Wohl der Welt, mit einmischt. Am al-

gemeinen Gesetze werden könne. Diese Regel, — läßt sie sich wohl aus dem Wesen meiner eignen Vernunft allein herleiten? setzt sie nicht augenscheinlich voraus, daß die Vernunft aller Menschen mit einander harmonire? daß die meinige mit der übrigen gleiche Gesetze und Formen habe, und also keine andern Regeln geben könne, als solche, welche auch für sie verbindlich sind? Woher weiß ich aber diese Aehnlichkeit, als indem ich mich mit andern Menschen vergleiche, — und also aus der Erfahrung?

Vierter Mangel.

Ich finde in dem Kantischen Moralsysteme, bey allem systematischen Zusammenhange in der Form, eine Inkonsequenz in einigen wesentlichen Stücken des Inhalts.

Ich rechnete oben diese Inkonsequenz Kanten, dem Menschen, als ein Verdienst, an: in dem Systeme kann sie nicht anders, als wie ein Fehler betrachtet werden. Es war mir lieb, mich mit einem großen, von mir geschätzten Manne, in den Gesinnungen übereinstimmend zu finden, da ich so weit in meinen Ideen, und vielleicht noch mehr in den

Ausdrücken derselben, von ihm abzugehen scheine. Ich freute mich, die so oft gemachte Erfahrung von neuem bestätiget zu sehen, daß wahrheitsliebende Philosophen, über Gegenstände, welche das allgemeine Interesse der Menschen angehen, — dergleichen die moralischen sind, einander weit ähnlicher denken, als reden: und ich sahe mit Vergnügen, welche reiche Belehrung für alle Tugend-Freunde, und für alle Classen von Menschen, in den Kantischen Werken über die Sittenlehre, übrig bleibe, auch wenn alles davon abgesondert wird, wodurch sie sich von dem Lehrgebäude anderer Moralisten so merklich unterscheiden.

Aber wenn nun einmahl ein System gebaut werden soll: so müssen die zuerst festgesetzten Principien mit allen folgenden Sätzen genau übereinstimmen. Und nun scheint es mir, daß in dem Kantischen Systeme die ersten Principien sich nicht mit einigen später hinzukommenden Sätzen, durch welche die Strenge von jenen gemildert werden soll, vereinigen lassen.

Die ersten Principien verlangen durchaus, daß nichts, als das Ansehen des Vernunftgesetzes, den Willen zur Beobachtung der Pflicht bewege. Sie erklären die Tugend nicht nur für verunreiniget, sondern für vernichtet, wenn sich, in die Bewegungsgründe zu derselben, eine Begierde nach den Gegenständen, wonach sie trachtet, und wäre dieß auch das Wohl der Welt, mit einmischt. Am al-

lerentfernteſten aber von der Sittlichkeit iſt, nach jenen Principien, die Klugheit, welche den Schein derſelben annimmt, und nur die Glückſeligkeit, — d. h. ein unbeſtimmbares Gemiſch angenehmer Gefühle, durch eine regelmäßige und unbeſcholtne Aufführung ſucht.

In dieſen Principien liegen nun zweyerley Vorausſetzungen: einmahl, daß die bloße Idee, daß eine Handlung mit dem Vernunftgeſetze übereinſtimmend ſey, auch hinreiche, den Menſchen zur Vollbringung dieſer Handlung zu bewegen; und daß, zweytens, die durch nichts anderes unterſtützte Kraft jener Idee dieſe Handlung hervorgebracht haben müſſe, wenn ſie ſittlich gut ſeyn ſolle. Wenn nun auf dieſe Weiſe die Tugend gleichſam zu Stande gebracht worden iſt: was ſind noch neue Zuſätze zu der Moral nöthig? Wenn der Menſch auf dem Wege der Sittlichkeit ſchon mit vollem Eifer, und gänzlich befriedigt, einhergeht: was kann den Moraliſten bewegen, noch hintendrein neue Antriebe zur Tugend in Gefühlen zu ſuchen? Oder was kann den Tugendhaften ſelbſt veranlaſſen, doch noch an Glückſeligkeit, welche er bisher verſchmäht hat, zu denken, und ſie als eine Folge ſeiner pflichtmäßigen Aufführung zu erwarten?

Und doch geſchieht beydes im Kantiſchen Syſteme. Das moraliſche Gefühl erſcheint hintendrein, da das, was durch daſſelbe bewirkt werden ſoll, ſchon erreicht worden iſt, und der Menſch

sich schon in der tugendhaften Thätigkeit befindet, wozu es als Triebfeder dienen soll. Und dieses Gefühl entwickelt sich auf eine sonderbare Art, aus Vernunft-Ideen, da alle andern Gefühle aus Eindrücken der Sinne entstehen.

Indeß jenes moralische Gefühl wird doch noch aus den Principien entwickelt. Aber woraus entwickelt sich die noch weit fremdere Idee von Glückseligkeit, von einer sichern Hoffnung und selbst von einem Rechte des Menschen auf Glückseligkeit, womit das Kantische System sich schließt?

Und nicht nur soll es in der Natur des Menschen liegen, Glückseligkeit zu verlangen: sondern es soll auch sogar in der Natur der Sittlichkeit liegen, mit der Glückseligkeit zusammenzuhängen, und gleichsam die Vorläuferinn derselben zu seyn. Gewiß, ein ganz unerwarteter Zusammenhang.

Und doch ist dieser Satz: daß der Tugendhafte allein würdig sey, glückselig zu werden, von einer so großen Wichtigkeit in dem Kantischen Systeme, daß auf ihn allein der Glaube an die beyden großen Wahrheiten von dem Daseyn Gottes und von der Unsterblichkeit gebaut wird. Der sittliche Mensch muß nähmlich einen Gott, Weltschöpfer und Weltregierer annehmen, weil nur durch dessen willkührliche Veranstaltungen der Tugendhafte glückselig werden kann. Und er muß ein ewiges Leben nach dem Tode annehmen, weil in unserm

gegenwärtigen Leben keine ſolche Veranſtaltungen Gottes vorhanden ſind.

Beurtheilung der Formeln, in welche die Grundſätze des Kantiſchen Moral-Syſtems von deſſen Urheber zuſammengefaßt worden ſind, oder der kategoriſchen Imperative.

Ihrer ſind zwey: und beyde ſind ſchon dem Leſer bekannt. Von dem zweyten, nach welchem jeder Menſch, als Zweck an ſich, muß betrachtet werden, ſage ich nichts mehr; da ich über dieſen Punct alles erſchöpft zu haben glaube. Uiber den erſten, daß, bey einer ſittlich guten Handlung, die Maxime, nach welcher ſie geſchieht, fähig ſeyn müſſe, ein allgemeines Geſetz zu werden, erlaube mir der Leſer noch folgende drey Anmerkungen.

1) Wenn ich davon abſehe, daß die Uibereinſtimmung der Vernunft in allen Menſchen, oder ſogar bey allen vernünftigen Weſen, in Abſicht ihrer Form, und alſo in Abſicht deſſen, was jede gebiethen muß, in dem Kantiſchen Syſteme nicht bewieſen iſt: ſo erkenne ich es allerdings als einen

hohen, und weite Aussichten eröffnenden Grundsatz: daß, wenn der Mensch sich sittliche Regeln seiner Handlungen vorschreiben will, er sich mit seinen Gedanken, über sich selbst, über seinen gegenwärtigen, besonders seinen körperlichen Zustand und seine äußere Lage hinwegsetzen, und die ganze Welt, das Menschengeschlecht, und sich als ein nur kleines Glied derselben, gleichsam aus der Höhe, betrachten müsse. Dieß allein wird ihn zwar nicht in den Stand setzen, zu erkennen was recht sey, wenn es ihm überhaupt an Einsichten fehlt: aber es wird ihn doch von der Parteylichkeit befreyen, mit welcher die Stärke der gegenwärtigen Eindrücke, das Urtheil des Menschen, in Absicht seiner Pflicht irre führt, wenn er mit seinen Gedanken bloß bey sich selbst und seiner individuellen Lage stehen bleibt. Adam Smith will, wie ich schon oben erwähnte, eben das sagen, wenn er die Sympathie anderer Menschen, oder das Urtheil des ruhigen und nicht in gleichem Falle sich befindenden Zuschauers für den Maßstab erklärt, wornach wir selbst unsere Gefühle zu mäßigen und unser Betragen einzurichten haben.

2) Es giebt kein vortrefflicheres Mittel, den Menschen, welcher, durch Eigennutz verführt, Unrecht thut und recht zu handeln glaubt, aus seinem Irrthume zu bringen, als wenn man bey ihm den

Gedanken lebhaft macht: was würde aus der ganzen Welt, und was würde aus dir werden, wenn jedermann so handelte, wie du in diesem Augenblicke handeln willst? Freylich kann diese Frage nicht anders beantwortet werden, als, indem man sich weiter fragt: was erhält und was zerstört die menschliche Gesellschaft? wodurch wird die Wohlfahrt der Menschen, im Allgemeinen und im Besondern, befördert, oder vernichtet? Und diese zweyte Frage setzt augenscheinlich voraus, daß, seine und Anderer Glückseligkeit zu befördern, oder doch nicht zu stören, der Endzweck des Tugendhaften bey sittlich guten Handlungen sey.

3) Aber wenn jener Grundsatz als ein ganz allgemeines Princip, woraus alle Pflichten in den besondern Fällen herzuleiten sind, angesehen werden soll: so scheint er mir oft etwas Unmögliches zu befehlen, und immer den Forscher gewisser Maßen im Kreise herumzuführen.

Die Frage nähmlich, welche der nach Gerechtigkeit dürstende Mensch sich selbst zur Beantwortung vorlegt, ist die: was soll ich, nach meiner individuellen Beschaffenheit, in diesem gegenwärtigen Falle thun? Und der Moralist antwortet ihm: du sollst dasjenige thun, was du allen vernünftigen Wesen, die sich mit dir in glei-

chen Umständen befinden, als Gesetz vorschreiben könntest.

Aber ist diese letztere Frage nicht, in vielen Fällen, weit schwerer zu beantworten, als die erstere? Wie schwer ist es nicht, nur einem ganzen Volke Gesetze zu geben! und wie viele scheitern in dem Versuche dazu, denen es sehr wohl gelingt, ihre eigne Aufführung vernünftig anzuordnen! Und hier soll jeder sittlich seyn wollende Mensch sich zum Gesetzgeber für das ganze menschliche Geschlecht und für alle vernünftige Wesen erheben.

Ist nicht gerade der entgegengesetzte Gang der Untersuchung der natürliche und dem Geiste des Menschen angemessenste? Finden wir nicht immer das Allgemeine erst aus dem Besondern? Und wie können wir anders, in Absicht einer Menge, erkennen, was ihr nützlich, oder für sie zweckmäßig, — kurz vernünftig sey, als indem wir diese Menge theilen, und erstlich in Ansehung einzelner Personen, dann von ganzen Parteyen, und endlich von dem vereinigten Ganzen diese Frage beantworten: wobey wir immer die Untersuchung von uns selbst anfangen müssen.

Um zu erkennen, was in einem einzelnen Falle unsere Pflicht sey: scheint es keinen kürzern und sicherern Weg zu geben, als die Lage unserer eignen Sachen und die besondern Verhältnisse, in denen wir uns befinden, genau zu untersuchen: und

die beyden Hauptfragen, auf welche es bey der Bestimmung, ob eine Handlung sittlich gut oder böse sey, ankommt, — die eine, ob die Handlung schicklich, in sich zusammenhängend und der Würde des Menschen gemäß, d. h. rein vernünftig sey, — die andere, ob sie wohlthätig, oder wenigstens unschädlich sey, werden sich sehr leicht beantworten lassen, ohne daß wir dabey auf Pflichten anderer Menschen Rücksicht nehmen dürften. Um aber uns zur Erfüllung einer schon erkannten Pflicht, welcher aber Leidenschaften entgegenstehen, aufzumuntern: dazu kann uns die Anwendung jenes Grundsatzes sehr nützlich werden, indem er unsere Gedanken von unserer individuellen Lage, aus welcher die Leidenschaften entsprangen, abzieht, und sie auf die allgemeine Einrichtung der Welt, und die Verhältnisse der Menschen gegen einander überhaupt richtet, und eine ruhigere und unparteyischere Beurtheilung unserer eigenen Umstände vorbereitet. Auch scheint jene Regel noch weit brauchbarer bey den Unterlassungs- als bey den thätigen Pflichten. Was ich unterlassen soll, wird mir oft dunkel, wenn ich bloß meinen engen Wirkungskreis ansehe, weil ich in demselben durch eine unerlaubte Handlung oft nur wenig schade: aber es leuchtet mir sogleich ein, wenn ich den unermeßlichen Schaden erwäge, welcher daraus entstehen würde, wenn es jedermann erlaubt wäre, das zu thun,

was ich jetzt zu unterlassen die Pflicht habe. Hingegen, was ich thun soll: dieß lehrt mich gemeiniglich die Betrachtung meiner besondern Umstände und Verhältnisse sehr genau, und es würde mir schwer und selbst unmöglich werden, es aus den allgemeinen Verhältnissen der Menschen unter einander zu schließen.

die beyden Hauptfragen, auf welche es bey der Bestimmung, ob eine Handlung sittlich gut oder böse sey, ankommt, — die eine, ob die Handlung schicklich, in sich zusammenhängend und der Würde des Menschen gemäß, d. h. rein vernünftig sey, — die andere, ob sie wohlthätig, oder wenigstens unschädlich sey, werden sich sehr leicht beantworten lassen, ohne daß wir dabey auf Pflichten anderer Menschen Rücksicht nehmen dürften. Um aber uns zur Erfüllung einer schon erkannten Pflicht, welcher aber Leidenschaften entgegenstehen, aufzumuntern: dazu kann uns die Anwendung jenes Grundsatzes sehr nützlich werden, indem er unsere Gedanken von unserer individuellen Lage, aus welcher die Leidenschaften entsprangen, abzieht, und sie auf die allgemeine Einrichtung der Welt, und die Verhältnisse der Menschen gegen einander überhaupt richtet, und eine ruhigere und unparteyischere Beurtheilung unserer eigenen Umstände vorbereitet. Auch scheint jene Regel noch weit brauchbarer bey den Unterlassungs- als bey den thätigen Pflichten. Was ich unterlassen soll, wird mir oft dunkel, wenn ich bloß meinen engen Wirkungskreis ansehe, weil ich in demselben durch eine unerlaubte Handlung oft nur wenig schade: aber es leuchtet mir sogleich ein, wenn ich den unermeßlichen Schaden erwäge, welcher daraus entstehen würde, wenn es jedermann erlaubt wäre, das zu thun,

was ich jetzt zu unterlassen die Pflicht habe. Hingegen, was ich thun soll: dieß lehrt mich gemeiniglich die Betrachtung meiner besondern Umstände und Verhältnisse sehr genau, und es würde mir schwer und selbst unmöglich werden, es aus den allgemeinen Verhältnissen der Menschen unter einander zu schließen.